



Lehrbuch

der

christlichen Sittenlehre.

Straßburg, gedruckt bei F. G. Levrault, königl. Buchdrucker.

Lehrbuch
der christlichen Sittenlehre,
zum Gebrauch
bei seinen akademischen Vorträgen entworfen,

von

J. Fr. Bruch,

Professor der Theologie in Straßburg.

Erste Abtheilung. Allgemeine Sittenlehre.



Straßburg,
bei F. G. Levrault, Judengasse, Nro. 33.
1829.

Vorrede.

Nach so vielen und mitunter so verdienstvollen Bearbeitungen, welche die christliche Sittenlehre in neuern Zeiten in Deutschland gefunden hat, würde ich mich schwerlich entschlossen haben, gegenwärtige Schrift dem Drucke zu übergeben, wenn ich nicht allzu lebhaft gewünscht hätte, meine Vorträge über diese Wissenschaft an der hiesigen protestantisch-theologischen Fakultät, und dem damit in Verbindung stehenden theologischen Seminar, an ein meinen Ansichten entsprechendes Lehrbuch anknüpfen zu können. Meiner Absicht nach, sollte dieses Compendium, wie es auch natürlich gewesen wäre, gleich in seinem Ganzen erscheinen: da aber die nach dem Beginne des Drucks eingetretene Anhäufung meiner Amtsgeschäfte mich verhinderte, die besondere Moral mit derjenigen Sorgfalt auszuarbeiten, welche ich mir zur Pflicht gemacht hatte, so entschloß ich mich

endlich die allgemeine Sittenlehre, welche ja auch für sich schon ein Ganzes ausmacht, als erste Abtheilung des gesammten Werkes allein erscheinen zu lassen. Hieraus entsteht vielleicht der Vortheil, daß ich durch die öffentliche Beurtheilung auf manche Versehen und Fehler aufmerksam gemacht werde, die ich bei Ausarbeitung der zweiten Abtheilung vermeiden kann; sollte aber das Urtheil einsichtsvoller Theologen zu ungünstig ausfallen, so wird dieses Lehrbuch unvollendet bleiben, was alsdann für die theologische Literatur wenigstens ein negativer Gewinn seyn wird.

Die Besorgniß, welche ich hier ausspreche, gründet sich auf das tiefe Bewußtseyn der Unvollkommenheit meiner Arbeit. Was mir bei dem Beginne derselben vorschwebte, steht immer noch klar vor meinem Geiste: aber eben darum fühle ich um so lebhafter, wie wenig es mir gelungen ist, das zu leisten, was ich mir zu leisten vorgenommen hatte. Auf mehrfachen Tadel der von mir ausgesprochenen Behauptungen bin ich gefaßt; allein eingestehen muß ich, daß es mich schmerzen würde, wenn verkannt werden sollte, daß ich mit reiner Liebe zur Sache zu Werke gegangen bin, und redlich gestrebt habe, meinen Gegenstand mit Klarheit aufzufassen,

und mit Gründlichkeit und wissenschaftlichem Ernste zu behandeln.

Um dieses, vielleicht ohnehin schon zu weitläufig angelegte, Lehrbuch nicht über Gebühr auszudehnen, hielt ich es für zweckmäßig, die vollständigere Angabe der Literatur der mündlichen Ausführung vorzubehalten, und nur hie und da auf diejenigen Werke hinzuweisen, welche ich vorzüglich zu Rathe gezogen, oder mit Vergnügen mit den Resultaten meines Nachdenkens in Uebereinstimmung gefunden hatte. Die Geschichte der theologischen Moral, welche gewöhnlich schon in die Einleitung aufgenommen wird, schien mir am Ende des Werkes eine passendere Stelle zu finden, weil viele sittliche Grundsätze, welche im Laufe der Zeit als Lehre des Christenthums ausgesprochen worden sind, erst dann gehörig gewürdigt werden können, wenn schon die christliche Sittenlehre in ihrem Ganzen und in ihrer wahren Bedeutung ist aufgefaßt worden.

Straßburg, im Mai 1829.

J. Fr. Bruch.



Inhalt.

Anhang. Seiten.

Christliche Sittenlehre.

Einleitung.

I. Von der Sittenlehre überhaupt.

1) Begriff der Sittenlehre.

§. 1.

Bei aller Uebereinstimmung, welche von jeher im Allgemeinen über das Wesen und den Zweck der Moral Statt gefunden hat, ist dennoch der Begriff dieser Wissenschaft auf sehr verschiedenartige Weise bestimmt worden. Und wirklich läßt auch die Moral, gleichwie jede andere Wissenschaft, je nach den verschiedenen Gesichtspunkten, aus welchen sie aufgefaßt werden kann, verschiedene Begriffsbestimmungen zu. Da sie ihrem ganzen Inhalt und Zweck nach sich als eine Wissenschaft nicht des Buchstabens, sondern des Lebens darstellt, so dürfte vielleicht das Wesen derselben durch diejenige Definition am richtigsten bezeichnet werden, bei welcher sie in ihrem innern Zusammenhange mit dem menschlichen Leben aufgefaßt wird. Wir würden nämlich in Widerspruch mit unserer Vernunft treten, wenn wir nicht annehmen wollten, daß der Mensch, gleich wie alle Naturwesen, einen letzten Zweck seines Daseyns, oder eine Bestimmung habe, und diese nur insofern erreichen könne,

als er sein eigenthümliches Seyn in der genauesten Ueberein- stimmung mit den demselben inhärirenden Gesetzen entfaltet. Allein, wenn in dieser Hinsicht der Mensch mit allen Natur- wesen zusammentrifft, so unterscheidet er sich wieder wesent- lich von denselben, und offenbart sich als ein über die ganze sichtbare Natur erhabenes und zu einem Reiche der Intel- ligenzen gehöriges Wesen dadurch, daß, während jene den letzten Zweck ihres Daseyns unter dem Einfluß zwingender Gesetze und mithin willenlos erreichen, ihm, dem Menschen, die Erreichung seiner Bestimmung als Aufgabe geworden ist, die er mit freier Selbstthätigkeit lösen soll; weshalb auch die Gesetze, an welche die seiner Bestimmung entspre- chende Entfaltung seines Seyns gebunden ist, keine zwin- gende Gewalt über ihn ausüben, und kein **Müssen**, sondern nur ein Sollen aussprechen, und mithin Gesetze für das freie Wollen und Handeln, das heißt, praktische Gesetze sind. Mit diesen Gesetzen nun beschäftigt sich die Moral; als Wissenschaft setzt sie sich zur Aufgabe, dieselben, wie sie in dem vernünftigen Bewußtseyn sich aussprechen, rein, voll- ständig und in systematischem Zusammenhange darzustellen, und ihre Begründung in dem eigenthümlichen Seyn des Menschen nachzuweisen. Sie kann folglich definirt werden, als die **Wissenschaft der dem eigenthümlichen Seyn des Menschen inhärirenden und die Erreichung seiner Be- stimmung bedingenden praktischen Gesetze.** [1]

§. 2.

Gehen wir von der angegebenen Begriffsbestimmung der Moral aus, so lassen sich aus derselben noch mehrere an-

---

1. De Wette, Vorlesungen über die Sittenl., 1 Thl., S. 4 u. folg.

dere Definitionen ableiten, welche, der Sache nach mit jener vollkommen übereinstimmend, sich nur darin von ihr unterscheiden, daß sie die den eigentlichen Inhalt der Moral ausmachende Gesetzgebung aus verschiedenen Gesichtspunkten auffassen. Da nämlich die Gesetze, an welche die Erreichung der menschlichen Bestimmung geknüpft ist, Gesetze für das freie Wollen und Handeln, und zugleich, insofern sie sich auf den höchsten denkbaren Zweck beziehen, die höchstmöglichen sind, so läßt sich die Moral auch definiren, als die **Wissenschaft der höchsten Gesetze für das freie Wollen und Handeln.** Wenn wir, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäß, alles, was auf das freie Wollen und Handeln Bezug hat, praktisch nennen, so werden wir die Moral als die **Wissenschaft der höchsten praktischen Gesetze** definiren können. Da die Erreichung der menschlichen Bestimmung auf der einen Seite dasjenige ist, was wir Tugend in der höchsten Bedeutung des Wortes nennen, und auf der andern Seite, wie späterhin gezeigt werden soll, zugleich das höchste Gut für den Menschen ausmacht, so läßt sich die eben gegebene Definition der Moral in zwei andere verwandeln, welche beide, obgleich wieder von zwei verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend, dasselbe aussagen; nämlich: die Moral ist die **Wissenschaft von dem Grunde und dem Wesen der Tugend**[1]; oder sie ist die **Wissenschaft von dem höchsten Gute und der auf die Erreichung desselben sich beziehenden praktischen Gesetze.** Da endlich alles was dieser auf die Erreichung der höchsten menschlichen Bestimmung sich beziehenden Gesetzgebung ent-

1. Baumgarten Crusius, Lehrb. der christl. Sittenl., S. 1.

spricht, sittlich gut genannt wird, so kann die Moral auch definirt werden als die **Wissenschaft von dem Sittlich-Guten.**

Anmerkung. Die Griechen nannten die Moral Ethik (τα ἠθικα); dieß war insofern nicht unrichtig, als ἠθος, so wie das verwandte ἐθος, zuweilen außer dem äußern Verhalten auch die Gesinnung und den ganzen Charakter bezeichnet. Cicero bildete nach dem griechischen ἠθικος das lateinische moralis, und nannte die Moral philosophia de moribus oder moralis (de Fato, c. 1). Dieser Benennung ist das deutsche Wort Sittenlehre nachgebildet; dem Wesen der Moral entsprechender wäre vielleicht die Benennung Tugendlehre, welche aber in einigen neuern Schriften auch gebraucht wird um die Lehre von den einzelnen Tugenden, welche sonst auch spezielle Pflichtenlehre genannt wird, zu bezeichnen[1]. In den biblischen Schriften findet die Moral keine eigenthümliche Benennung, und zwar aus dem natürlichen Grunde, weil sie in denselben nirgends abgesondert und selbstständig hervortritt. In den Schriften des alten Testaments, besonders den mosaischen, erscheint sie, in der Verbindung mit Religion und Rechtslehre, als Gesetz, und wird daher zugleich mit diesen durch die Ausdrücke: die Gesetze, Satzungen und Rechte Jehovas bezeichnet (z. B. 5 Mos. C. 6, V. 1, 7, 11, ꝛc.). In den Schriften aus dem Salomonischen Zeitalter tritt sie mit etwas mehr Selbstständigkeit als Weisheits- oder Klugheitslehre hervor, und wird (Sprw. 1, 3) durch den Ausdruck: Verständige Anweisung zum Rechtverhalten, angedeutet. Im neuen Testament kom-

---

1. So wie in Kants Tugendlehre.

men verschiedenartige Ausdrücke vor, welche die Sittenlehre, aber nie rein und selbstständig, sondern immer in ihrer Verschmelzung mit der evangelischen Religionslehre bezeichnen, wovon aber einige den eigenthümlichen Geist und die Tendenz der christlichen Moral deutlich aussprechen; hieher gehören die Ausdrücke λογος της ἀληθειας, λογος ζωης, λογος της σωτηριας, νομος της ἐλευθεριας, ἡ κατ' ἐυσεβειαν διδασκαλια, auch schlechthin λογος oder νομος θεου, oder χριστου.

2) Verhältniß der Sittenlehre zu den zunächst angrenzenden Wissenschaften.

§. 3.

Unter den philosophischen Wissenschaften, mit welchen die Moral in nächster Verbindung steht, treten uns zuerst die Psychologie und die Religionslehre entgegen, welche überhaupt den Anfangs- und Endpunkt aller Philosophie bilden. Was die erste betrifft, so ist zwar gewiß, daß die Moral in die Streitigkeiten, welche in Absicht auf das Wesen und die verschiedenen Vermögen des menschlichen Geistes herrschen, nicht hineingezogen werden darf; sondern über die Ungewißheit, welche noch immer über manchen Theilen der Psychologie schwebt, durchaus erhaben ist. Allein auf der andern Seite wird man doch zugeben müssen, daß die Moral sich an die Resultate der Psychologie eng anschließt, und dieselben in mancher Hinsicht voraussetzt. Denn welches auch im Uebrigen die Ansichten seyn mögen, denen man in Absicht auf Moral seine Zustimmung gibt, so wird man sie doch immer als eine Wissenschaft betrachten müssen, welche, insofern sie ihre Quellen in den Tiefen des mensch-

lichen Geistes hat, rein rationalen Ursprungs ist, und welche sich mit ihren Forderungen einzig an den menschlichen Geist wendet, der auch allein die Endzwecke, deren Erreichung sie dem Menschen aufgibt, mit Interesse umfassen und für die seinigen anerkennen kann. Allein so muß doch nothwendig die moralische Untersuchung davon ausgehen, den Punkt in dem menschlichen Geiste nachzuweisen, in welchem die sittlichen Ideen und Gesetze ihren Ursprung haben, und die Vermögen, durch welche es dem Menschen möglich wird, jene Ideen und Gesetze durch ein ihnen entsprechendes Wollen und Handeln zu realisiren. Folglich wird die Moral, ohne selbst in psychologische Untersuchungen einzugehen, sich an die Resultate der Psychologie anschließen müssen, und es wird unvermeidlich seyn, daß die Ansichten, welche man von dem Wesen und den Kräften des menschlichen Geistes hat, auf die Darstellung der ganzen Sittenlehre einen bedeutenden Einfluß äußern. Selbst die christliche Moral wird ihre Lehren an die in dem neuen Testamente herrschenden Ansichten von dem Menschen anknüpfen müssen, weil alle sittlichen Begriffe und Vorschriften des neuen Testaments mit der in demselben überall hervortretenden erhabenen Idee des Menschen aufs innigste zusammenhängen.

§. 4.

Auf eine innere Verbindung zwischen der Sittenlehre und Religionslehre weiset schon der durch alle Erfahrung bestätigte Umstand hin, daß die Tugend, um sich mit Kraft und Standhaftigkeit in dem Leben behaupten zu können, sich mit einer, den Geist tief durchdringenden, Frömmigkeit innig verschmelzen muß. Zwar kann die Sittenlehre eben

so wenig aus der Religionslehre, als diese aus der Sittenlehre abgeleitet werden; jede von beiden hat ihr eigenthümliches Gebiet, und einen von dem Inhalte der andern wesentlich verschiedenen Inhalt. Nichts desto weniger stehen sie mit einander in einem so innigen Zusammenhang, daß keine von beiden sich wissenschaftlich consequent und vollständig durchführen läßt, ohne mit der andern in vielfacher Hinsicht in Berührung zu treten. Die Religionslehre schöpft ihrerseits aus den sittlichen Bedürfnissen des Menschen wichtige Data, um das der Vernunft sich unmittelbar ankündigende Daseyn Gottes vor dem Verstande zu rechtfertigen; entlehnt ferner aus der Sittenlehre die moralischen Ideen, unter welchen sie das absolute Wesen erscheinen läßt, und zeigt, daß der höchste Zweck des gesammten Wollens und Wirkens der Gottheit kein anderer sey, als der, dessen Beförderung die Sittenlehre dem Menschen zur höchsten Aufgabe macht. Dagegen führen die Untersuchungen der Moral über den letzten Grund der moralischen Gesetze auf das absolute Wesen, welches als höchster Urheber unsers gesammten Seyns, auch höchster Urheber der in unserm Geiste liegenden sittlichen Gesetzgebung seyn muß; aus dieser Anknüpfung der sittlichen Gesetzgebung an die Gottheit schöpft sie neue und höchst wirksame Motive zum Guten, und kann die wichtige Lehre von dem höchsten Gute des Menschen, oder dem ihm als letzter Zweck seines Wollens und Strebens gesetzten höchsten Ziele seines Daseyns unmöglich befriedigend durchführen, ohne auf jenes höhere und in den Räumen der Unendlichkeit sich verlierende Seyn, dessen Realität die Religionslehre darzuthun hat, hinzuweisen. — Dieser innige Zusammenhang der Moral und Religionslehre ist kein zufälliger, sondern ein in

der Natur der Sache gegründeter, indem beide aus gleicher Quelle entspringen, nämlich aus der Vernunft, oder dem zum eigenthümlichsten Seyn und Wirken potenzirten Geiste, und sich in ihrem Endziele, nämlich der Idee des Absoluten, wieder begegnen, welche die Religionslehre in dem höchsten Wesen als real existirend nachweiset, während die Gebote der Sittenlehre sich darin vereinigen, daß der Mensch sich in allem seinem Wollen und Handeln durch die in seinem Wesen liegenden absoluten, sittlichen Gesetze bestimmen lasse, und in unendlichem Fortschritte sein geistiges Seyn entfaltend, sich dem unendlichen und unerreichbaren Wesen immer mehr nähere. — Wegen dieses innern Zusammenhangs der Religion und Moral muß es als ein wesentlicher Vorzug des Christenthums betrachtet werden, daß in demselben beide sich gegenseitig so innig durchdringen, daß keine ganz abgesondert von der andern dargestellt werden kann, und daß es oft sehr schwer ist, die Grenze anzugeben, wo das Gebiet der einen aufhört, und das der anderen beginnt.

§. 5.

In dem genauesten Zusammenhange steht die Moral mit der allgemeinen Rechtslehre, mit welcher vereint sie die praktische Philosophie nach ihrem ganzen Umfange ausmacht. Ueber das zwischen beiden Statt findende Verhältniß ist in neueren Zeiten auf verschiedene Weise geurtheilt worden, wie denn auch hinsichtlich der Rechtslehre selbst sehr verschiedene Ansichten aufgestellt worden sind. Eine genauere Bestimmung des Begriffes der Rechtslehre und ihres Verhältnisses zur Sittenlehre würde eine umfassendere Entwicklung des Rechts-Begriffes voraussetzen, welche aber erst

später, nach Entwicklung des Begriffs des Sittlichen, ihre rechte Stelle finden wird. Hier mag es genügen, zu bemerken, daß, wenn die Sittenlehre zur Aufgabe hat, die dem menschlichen Geiste inhärirenden, und auf die Erreichung seiner Bestimmung sich beziehenden praktischen Gesetze systematisch darzustellen, die Rechtslehre es bloß mit den Bedingungen zu thun hat, welche nothwendig vorausgesetzt werden müssen, damit der Mensch in Gemeinschaft mit anderen Menschen die sittlichen Gesetze befolgen und sich seiner Bestimmung gemäß ausbilden könne. Mit einander gemein haben die Rechtslehre und die Sittenlehre: a) daß sie den Menschen von Seiten seiner vernünftigen und folglich freien Natur auffassen; b) daß sie seine Bestimmung zur reinen Entfaltung und Aeußerung seines eigenthümlichen geistigen Seyns anerkennen, und ihm c) Gesetze für das Handeln vorschreiben. Allein sie unterscheiden sich nun wieder wesentlich von einander darin, a) daß die Sittenlehre die auf die menschliche Bestimmung sich direkt beziehende praktische Gesetzgebung selbst aufstellt, während die Rechtslehre blos die Möglichkeit allseitiger geistiger, und mithin zugleich sittlicher Entwicklung durch Erhaltung einer ungestörten Coexistenz zu sichern sucht, und daher nur indirekt auf die Erreichung der menschlichen Bestimmung hinwirkt; b) daß daher die Rechtslehre allein auf das äußere Handeln Rücksicht nimmt, während die Sittenlehre vorzüglich die dem äußern Handeln zum Grunde liegende Gesinnung zu berücksichtigen hat; c) daß jene Zwangsmittel empfehlen kann, welche diese als für ihren Zweck völlig unbrauchbar verwirft. Aus dieser Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses der Sittenlehre und Rechtslehre ergibt sich von selbst, daß erstere die

höhere, letztere die untergeordnete Wissenschaft ist, und daß daher auch diese nichts vorschreiben darf, was mit den Principien jener im Widerspruch stände.

3) Verschiedene Arten von Moral.

§. 6.

Wenn wir die Moral rein als solche, und außer aller Beziehung auf ihre konkreten Darstellungen auffassen, so können wir sie uns durchaus nur als Eine denken. Denn so wie die letzte Bestimmung der Menschen, wegen der Gleichheit Aller in ihrem Wesen und in ihren Grundanlagen dieselbe seyn muß, so muß auch die ihnen, in Absicht auf die Erreichung dieser ihrer Bestimmung, vorgeschriebene Gesetzgebung nothwendig Eine seyn, woraus folgt, daß auch die Moral, als die wissenschaftliche Darstellung dieser Gesetzgebung, nur Eine seyn kann. Diese Eine Moral existirt aber nur ideal, und kann wegen der Unvollkommenheit, die jedem menschlichen Werke eigen ist, und der Unmöglichkeit, die ganze Fülle des von der Natur Gegebenen im Begriff und Worte ganz zu erreichen, in keiner wirklichen Darstellung in vollkommener Reinheit und Vollständigkeit hervortreten. Jede wissenschaftliche Entwicklung der Moral ist daher nur ein Versuch, jene ideale Sittenlehre darzustellen, und wird in eben dem Grade Wahrheit enthalten, als sie sich dieser wirklich genähert und sie richtig aufgefaßt hat. Faßt man nun die Moral in ihren konkreten Darstellungen auf, so gibt es eben so viele Arten von Moral, als sich eigenthümliche Darstellungen derselben unterscheiden lassen. Hier genügt es indessen, auf einige wesentliche Unterschiede aufmerksam zu machen, welche sich in den wissenschaftlichen Darstellungen

der Moral finden können, entweder in Absicht auf die Quelle, aus welcher der Inhalt der Moral geschöpft wird, oder in Absicht auf die Beziehungen, in welche die sittlichen Lehren gesetzt, oder in Absicht auf die Form, in welcher sie vorgetragen werden.

§. 7.

1) In Absicht auf die Quelle, aus welcher der Inhalt der Moral geschöpft werden kann, unterscheidet man eine natürliche und eine geoffenbarte Moral. Unter ersterer versteht man eine solche, deren Inhalt allein aus dem vernünftigen Bewußtseyn geschöpft wird. Die geoffenbarte Moral gründet sich auf die Voraussetzung, daß Gott den Menschen auf außerordentlichem Wege Aufschlüsse und Belehrungen über das sittlich Gute habe ertheilen lassen, und sucht diese als geoffenbart angenommenen Lehren zu ordnen und in ein zusammenhängendes Ganze zu bringen.

2) In Absicht auf die Beziehung, in welcher die moralischen Lehren dargestellt werden, unterscheidet man vorzüglich eine religiöse und eine nicht-religiöse Moral, welche letztere von mehreren [1] irrig eine rein-vernünftige ist genannt worden, als wenn die aus der Vernunft geschöpfte Moral nicht auch eine religiöse seyn könnte, oder vielmehr seyn müßte. Wollte man unter der religiösen Moral (welche nach einem neuern Sprachgebrauche öfters auch theologische Moral ist genannt worden [2]) eine solche verstehen, welche ihren ganzen Inhalt aus der Religionslehre ableitet, so müßte

1. Z. B. von Vogel, über das Philosophische und Christliche in der christlichen Moral. 1 Bd., 1 Abtheil., S. 11.

2. Z. B. von Kant.

man behaupten, daß es keine religiöse Moral geben könne, weil nämlich eine solche Ableitung der Sittenlehre aus der Religionslehre unmöglich ist [1]. Gewöhnlich denkt man sich aber unter diesem Ausdrucke eine solche Sittenlehre, welche mit den Wahrheiten der Religionslehre in Berührung tritt, und aus denselben Erklärungsgründe für ihre Lehren und für ihre Vorschriften Motive schöpft. Da, wie oben bemerkt worden ist, wegen der inneren Verbindung, in welcher diese beiden Wissenschaften mit einander stehen, die Moral nie konsequent und vollständig durchgeführt werden kann, ohne mit der Religionslehre in Berührung zu treten, so muß, nach unserm Dafürhalten, eine gründlich durchgeführte, wissenschaftliche Moral nothwendig eine religiöse seyn, wie zuverlässig auch nur eine solche den Bedürfnissen des menschlichen Geistes und Herzens ganz entspricht, und auf die sittliche Veredlung des Menschen mit Erfolg hinwirken kann.

3) In Absicht auf die Form der Darstellung kann die Moral eine wissenschaftliche oder eine populäre seyn. Wissenschaftlich wird die Moral vorgetragen, wenn, ohne Rücksicht auf die Fassungskraft minder Gebildeter, die sittlichen Lehren aus der Tiefe des menschlichen Bewußtseyns hervorgehoben, in ihrem Zusammenhange mit dem ganzen geistigen Leben dargestellt, in möglichster Vollständigkeit entwickelt, so genau als möglich bestimmt und aufs festeste begründet werden. Die populäre Moral hingegen läßt sich zu der Fassungskraft und den Kenntnissen der nicht wissenschaftlich gebildeten Menschen herab, hält sich hauptsächlich an solche sittliche Wahrheiten, welche von dem gemeinen

---

1. Sieh oben, §. 4.

Menschenverstande leicht anerkannt werden, hebt, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, immer nur das Wichtigste heraus, und sucht es so darzustellen, wie es am leichtesten begriffen wird und den tiefsten Eindruck hervorbringt.

4) Von der Moral als Wissenschaft.

§. 8.

Schon oben (§. 6) ist die Behauptung aufgestellt worden, daß eine wissenschaftliche Sittenlehre die ganze Fülle des sittlichen Lebens, wie es in dem menschlichen Geiste angelegt ist, und in dem reinen und guten Menschen sich entfaltet, nicht vollkommen darstellen könne. Mit dem Sittlichen hat es nämlich gleiche Bewandtniß, wie mit dem Religiösen; beides hat seine Quelle in der Vernunft. Nun haben aber alle aus der Vernunftthätigkeit entspringenden Ideen, so wie das damit zusammenhängende und in die Vernunftsphäre fallende Fühlen und Wollen, etwas ganz Eigenthümliches, Ueberschwengliches, was durch keinen Begriff erreicht und durch keine wissenschaftliche Formel ganz ausgedrückt werden kann. Die Wissenschaft ist Sache des Verstandes; insofern nun der Verstand über dem sinnlichen Anschauungsvermögen steht, werden sinnliche Eindrücke, wenn sie verstandesgemäß bearbeitet werden, in eine höhere Sphäre erhoben; aber auf entgegengesetzte Weise wird das, was der zur Höhe der Vernunft gesteigerte Geist ahnt und erkennt, fühlt und will, wenn es vom Verstande aufgefaßt und auf eine seinen Formen angemessene Weise bearbeitet wird, in eine niedrigere Sphäre herabgezogen, und muß daher nothwendig etwas von seiner ursprünglichen Fülle und Reinheit einbüßen. Wie könnte auch wirklich in wissenschaft-

lichen Begriffen und Formeln das ganz erreicht und vollkommen dargestellt werden, was in dem Geiste und Herzen eines reinen, guten Menschen lebt und sich regt[1]? Allerdings soll die Wissenschaft mehr als dürres, todtes Begriffswerk, und zugleich von einem belebenden Geiste durchdrungen seyn. Indessen wird dieser Geist, eben weil er in der Wissenschaft in wissenschaftlichen Formen gebunden ist, sich nicht mit der ganzen Freiheit und Kraft bewegen können, womit in dem zu reiner Tugend ausgebildeten Menschen das sittliche Leben selbst sich bewegt. — Damit soll indessen nur die einer wissenschaftlichen Darstellung des Sittlichen anklebende Unvollkommenheit angedeutet, aber die Möglichkeit derselben nicht geläugnet werden. Denn zuvörderst gehört zur Moral als Wissenschaft, daß sie untersuche, wo das Sittliche seine Quelle habe, und in welchem Zusammenhange dasselbe mit dem ganzen geistigen Leben des Menschen stehe, und dieses kann ohne Schwierigkeit geschehen; und sodann kann das sittliche Leben des Geistes, wenn auch die wissenschaftliche Darstellung seine ganze Tiefe, Kraft und Fülle nicht zu erreichen vermag, doch bis auf einen gewissen Grad durch dieselbe aufgefaßt und zur Anschauung gebracht werden, besonders wenn nicht unterlassen wird, den moralischen Entwicklungen den Geist einzuhauchen, der in das Ganze Wärme und Leben bringt. — Der große Werth einer gründlichen wissenschaftlichen Behandlung der Moral läßt sich gar nicht läugnen. Nur der, welcher schon auf einer hohen Stufe sittlicher Bildung steht, kann einer

---

1. De Wette, Vorles. über die Sittenl., 1 Bd., S. 96 u. folg. Jacobi's Werke, 2 Bd., S. 112.

Auffassung des Sittlichen in der Form des Verstandes entbehren, wie auch Paulus bemerkt, daß derjenige, welcher in dem Geiste lebt und von ihm getrieben wird, keines Gesetzes mehr bedürfe (Gal. 5, 18). Desto nöthiger ist es für den Menschen, welcher erst zu solcher Höhe sittlicher Bildung aufstrebt, daß er das Moralische in klaren Begriffen und Grundsätzen, welche immer eine Frucht wissenschaftlicher Bearbeitung sind, auffasse und in sich aufnehme; sie müssen bei ihm die Stelle der sittlichen Vernunftideen vertreten, welche bei jenem in das geistige Leben übergegangen sind, und sich mit den ihnen entsprechenden Gefühlen und Willensregungen innig verschmolzen haben. Daß es zur philosophischen Bildung gehört, das Sittliche in wissenschaftlicher Form erkannt und aufgefaßt zu haben, und daß man nur dadurch geschickt wird, andere auf eine zweckmäßige Weise über die ihnen als sittlichen Wesen obliegenden Pflichten zu belehren, versteht sich von selbst.[1]

II. Von der christlichen Moral.

1) Von der christlichen Moral als einer geoffenbarten Lehre.

§. 9.

Die christliche Moral ist der Inbegriff der von Jesu den Menschen bekannt gemachten moralischen Lehren. Daß nämlich Jesus als Reformator nicht bloß in dem Gebiete der Religionslehre, sondern auch in dem Gebiete der Sittenlehre

---

1. Nösselt, über den Werth der Moral, der Tugend und der späten Besserung. Halle, 1777.

auftreten wollte, geht aus dem Eifer, mit welchem er gewisse zu seiner Zeit verbreitete moralische Irrthümer bestritt, und aus dem ganzen Inhalt seiner Lehre auf eine unläugbare Weise hervor. Auf gleiche Weise giengen die Bemühungen der Apostel nicht bloß auf Begründung und Verbreitung reiner Begriffe von Gott und dem Verhältniß Gottes zur Welt und zu den Menschen, sondern auch auf Bekämpfung sittlicher Irrthümer und Fehler, und auf die Festsetzung einer den Willen Gottes rein und klar aussprechenden und mit hinlänglichen Motiven zur Vollbringung desselben versehenen Sittenlehre. Die Moral Jesu kann nun als eine geschichtliche Erscheinung in dem Gebiete des geistigen Lebens betrachtet werden, und nimmt insofern ihre Stelle in der Reihe der von den Weisen des Alterthums aufgestellten Sittenlehren ein. Allein sie will noch aus einem höhern Gesichtspunkte betrachtet werden, nämlich als eine von Gott durch Jesum den Menschen bekannt gemachte, mithin geoffenbarte Sittenlehre. Denn gleichwie Jesus seine religiösen Belehrungen von Gott ableitet, so trägt er auch seine moralischen Belehrungen im Namen der Gottheit, und mit der Autorität eines göttlichen Gesandten vor; und eben so berufen sich die Apostel hinsichtlich der sittlichen Vorschriften, welche sie ertheilen, auf dieselbe Erleuchtung des Geistes, welche sie als Quelle ihrer religiösen Belehrungen angeben (Apostelg. 15, 28. 1 Cor. 7, 40); und Paulus unterscheidet sogar (1 Cor. 7) zwischen den durch Mithilfe des göttlichen Geistes erlangten sittlichen Kenntnissen, und den Rathschlägen, welche er als Resultat der Thätigkeit seiner natürlichen Geisteskräfte geben zu können glaubte. In eben dem Sinne, in welchem wir der christlichen Religionslehre das Prädikat einer ge-

offenbarten und göttlichen beilegen, müssen wir auch die christliche Sittenlehre dafür gelten lassen. Indessen kann die Frage, ob eine Offenbarung nur in einem mittelbaren oder auch in einem unmittelbaren Sinn anzunehmen sey, in einer Darstellung der christlichen Sittenlehre ihre Erörterung nicht finden. Eine christliche Moral kann dieselbe um so füglicher auf sich beruhen lassen, da eine sittliche Offenbarung auf jeden Fall keine besondere, von den dem menschlichen Geiste inhärirenden sittlichen Ideen verschiedene Moral aufstellen, sondern in nichts anderm bestehen kann, als in derjenigen (mittelbaren oder unmittelbaren) göttlichen Wirksamkeit, vermöge welcher die sittlichen Gesetze, welche als praktisch nothwendige Formen des vernünftigen und mithin freien Willens dem menschlichen Geiste inhäriren, in dem zum Organe der Offenbarung bestimmten Wesen in der höchstmöglichen Reinheit und Klarheit ins Bewußtseyn eintreten, und zwar auf eine solche Weise, daß sie in derselben Reinheit und Klarheit auch von ihm ausgesprochen und anderen mitgetheilt werden können. Hieraus folgt, daß eine sittliche Offenbarung mit der Sittenlehre der Vernunft in keinen reellen Gegensatz treten kann: sie kann dieser letztern nicht widersprechen, sie kann nicht einmal deren Umfang erweitern, insofern sie ja keine Pflichten aufstellen kann, welche jener absolut unerkennbar wären. Die sittliche Offenbarung kann sich allerdings an Umfang, so wie an Reinheit und Kraft, über die Sittenlehre der Vernunft, wie sich dieselbe in einer bestimmten Zeit entwickelt hat, oder wie sie sich in allen Zeiten, ohne höhere Belehrung und Leitung würde entwickelt haben, sehr weit erheben. Allein, faßt man die Sittenlehre der Vernunft nicht wie sie geschichtlich hervor=

getreten ist, oder ohne göttliche Belehrung sich in dem menschlichen Bewußtseyn entwickelt haben würde, sondern rein als solche auf, so muß behauptet werden, daß eine sittliche Offenbarung, obgleich von ihr verschieden in der Art des Erkanntwerdens, in Absicht auf Umfang und Inhalt aufs genaueste mit ihr übereinstimmen muß, und nichts anders seyn kann, als der reinste Ausdruck und die vollkommenste Erscheinung dieser Vernunft-Moral, wie sie ursprünglich als Form des vernünftigen Geistes für seine praktische Richtung und Aeußerung in dem Geiste liegt und demselben inhärirt. Daraus folgt aber keineswegs, daß eine sittliche Offenbarung zwecklos und daher ungedenkbar sey. Die Wichtigkeit derselben wird von selbst einleuchten, wenn wir die sittliche Offenbarung in Christo in ihrem Verhältniß zur philosophischen Sittenlehre betrachten.

2) Verhältniß der christlichen Moral zur Vernunft-Moral.

§. 10.

Im Allgemeinen ist durch die so eben über das Wesen einer sittlichen Offenbarung gemachten Bemerkungen das Verhältniß in welchem die christliche Moral, als eine geoffenbarte, zur Sittenlehre der Vernunft steht, schon angegeben. Nehmen wir diese letztere wie sie sich vor dem geschichtlichen Eintritt des Christenthums bei den verschiedenen Völkern entwickelt hatte, so läßt sich gar nicht läugnen, daß die christliche Sittenlehre, in Absicht auf Wahrheit und Kraft, unendlich höher stehe. Nehmen wir hingegen die Sittenlehre der Vernunft, abgesehen von ihren geschicht-

lichen Gestaltungen, rein als solche, so findet zwischen ihr und der christlichen Sittenlehre die vollkommenste Uebereinstimmung Statt; letztere spricht nur aus, was sich in den Tiefen des menschlichen Bewußtseyns als Stimme der Pflicht vernehmen läßt. Je mehr man die Sittenlehre des Christenthums ergründet, und je reiner man den in ihr wehenden Geist auffaßt, desto mehr muß man sich überzeugen, daß sie nichts anders ist als der treueste Reflex der Gesetzgebung welche in das Wesen des menschlichen Geistes verwoben ist, und in demselben in lebendiger Kraft sich äußernd, den Menschen dem Ziele seiner Bestimmung entgegen führen soll. Der wesentlichste Unterschied beider betrifft alsdann nur die Art und Weise des Erkanntwerdens, indem bei der christlichen Sittenlehre angenommen wird, daß sie vermittelst einer außerordentlichen göttlichen Mitwirkung in dem Bewußtseyn Jesu zur Anschauung gekommen und daher auch in vollkommener Reinheit, Fülle und Klarheit aufgefaßt worden sey, hingegen bei dem Erkanntwerden der philosophischen Sittenlehre alle außerordentliche göttliche Mitwirkung als ausgeschlossen angesehen wird. Es kann daher auch nicht als ein Vorzug der christlichen Sittenlehre vor der Vernunft-Moral ausgegeben werden, daß sie den Umfang dieser letztern erweitere und Pflichten vorschreibe, welche sonst dem menschlichen Geiste durchaus unbekannt geblieben wären: vielmehr liegen die wesentlichsten Vorzüge der christlichen Sittenlehre vor der Sittenlehre der Vernunft zuvörderst a) darin, daß in ihr die zur Natur des menschlichen Geistes gehörige, aber, weil die Entwicklung des menschlichen Geistes immer eine unvollkommene bleibt, in keinem Menschen in voller Reinheit ins Bewußtseyn tretende sittliche Gesetzgebung, wenn auch mehr

nur in einzelnen großen Zügen angedeutet, als vollständig entwickelt, in vollendeter Wahrheit und mit ihrem ganzen ursprünglichen Geiste sich ausgesprochen findet, und b) eben darum weil sie von einem unter besonderm göttlichen Einfluß stehenden Wesen verkündigt wurde, unter einer höhern Weihe und Autorität erscheint, als wenn sie als bloßes Vernunft-Produkt auftritt. Hiezu kömmt c), daß die christliche Sittenlehre in der Person Christi ein vollendetes Ideal sittlicher Reinheit und Güte aufstellt, in welchem sie selbst in der herrlichsten Verwirklichung und in der klarsten Anschaulichkeit erscheint, und mit ganz eigener Gewalt den Geist und das Herz des Menschen ergreift, und d) endlich, daß sie den Christen, weil das Christenthum nicht bloß Lehre, sondern auch Anstalt ist, und die erhabene Idee eines Reiches Gottes in der Kirche zu verwirklichen strebt, in eine sittlich-religiöse Gemeinschaft einführt, worin sie selbst, die christliche Sittenlehre, als lebendiges Gesetz herrschet, und wo alle Mitglieder sich gegenseitig zur treuesten Beobachtung derselben Reiz und Antrieb darbieten.

3) Ursprung der christlichen Sittenlehre.

§. 11.

In welchem Sinne man auch von einer göttlichen Offenbarung sprechen möge, so wird man sie doch immer als eine in geschichtlichem Zusammenhange stehende Erscheinung betrachten müssen[1]; denn das Wirken der Gottheit kann nur Eins seyn, und muß demnach alle Zeiten und Räume

---

1. De Wette, christl. Sittenl., 1 Thl., S. 31.

zugleich umfassen. Außerdem muß jedes Ereigniß, welches auf den Zustand der Menschheit bildend einwirken soll, sich nothwendig an frühere Ereignisse anschließen und folglich vorbereitet seyn. Es ist also ganz natürlich, daß man, wenn von einer in Christo geschehenen sittlichen Offenbarung die Sprache ist, die Frage aufwirft: wie sie vorbereitet worden, und woran sie sich angeschlossen habe, um Grund und Boden zu fassen. Hier kommt der Untersuchung von selbst die Sittenlehre des alten Testaments entgegen, welche, obgleich durch die starre Form der Gesetzlichkeit beengt und durch ein starkes eudämonistisches Element verunstaltet, dennoch, besonders wie sie von einigen hochherzigen Propheten war ausgebildet worden, einige herrliche Keime enthielt, welche in der christlichen Moral in der reichsten Blüthe wieder hervortraten. Die christliche Sittenlehre schließt sich also an die alttestamentliche an, wie das ganze Christenthum im Judenthum den Boden fand, auf dem es Wurzel fassen konnte. Das Judenthum war Vorbereitung für das Evangelium; es war der strenge Zuchtmeister (παιδαγωγος, Gal. 3, 24. 25), welcher die Menschen nach und nach empfänglich machen sollte für das Gesetz der Freiheit (Jac. 1, 25; 2, 12). Aus diesem geschichtlichen Zusammenhange des Christenthums folgt aber noch nicht, daß Jesus seine Sittenlehre ganz aus dem alten Testament oder aus irgend einer von seiner Zeit ihm gegebenen Quelle geschöpft habe. Bekanntlich hat man öfters versucht, den Ursprung der Sittenlehre Jesu auf rein geschichtlichem Wege zu erklären, und hat sie bald aus Plato[1], bald aus einer Vergleichung

---

1. So Celsus. S. Origenes gegen Celsus, in Mosheims Uebers. S. 619.

des Pharisäismus mit dem Sadducäismus [1], bald aus dem Essenismus [2], ableiten wollen. Bleibt man bei den einzelnen sittlichen Aussprüchen Jesu, die uns in dem neuen Testament aufbehalten sind, stehen, so fällt es allerdings nicht schwer, bei vielen derselben nachzuweisen, daß sie schon in frühern Zeiten hie oder da vorgekommen seyen: und soll die Erklärung des Ursprungs der Sittenlehre Jesu in nichts anderm bestehen, als in einer solchen Nachweisung der Uebereinstimmung seiner Aussprüche mit Aussprüchen aus früherer Zeit, so hätte man gar nicht nöthig zu jenen ganz unerweislichen und höchst unwahrscheinlichen Hypothesen seine Zuflucht zu nehmen; sondern könnte sich begnügen, auf die vertraute Bekanntschaft Jesu mit dem alten Testamente hinzuweisen. Allein hiemit wäre noch nicht erklärt, wie Jesus aus so vielen unwahren oder halbwahren moralischen Aussprüchen früherer Zeit gerade nur das herausgehoben habe, was reine Wahrheit ist und in der Tiefe des vernünftigen Bewußtseyns seine Bestätigung findet. Und nimmt man außerdem Rücksicht auf den Geist welcher seine ganze Sittenlehre durchweht und belebt, so wird man in dem was die Vor- oder Mitwelt Jesu darbot, schwerlich einen genügenden Erklärungsgrund für dieselbe finden; sondern sich gedrungen fühlen anzunehmen, daß sein zu höheren Zwecken bestimmter, erhabener Geist in höherer Mitwirkung die Kraft fand, das was ursprünglich als praktisch-nothwendige Form in ihm lag, zu reiner und klarer Entfaltung zu bringen, und

1. Des-Cotes, Schutzschrift für Jesum von Nazareth, S. 128 u. folg.

2. Riem, Christus und die Vernunft, S. 668 und folgende. Stäudlin, Geschichte der Sittenl. Jesu, 1, S. 570 und folg. Dagegen Bengel in Flatts Magazin, 5, S. 148 u. folg.

auszusprechen, was auf ewige Zeiten hin von den Menschen als sittliche Wahrheit anerkannt werden muß.

4) Erkenntnißquellen der christlichen Moral.

§. 12.

Die eben gemachten Bemerkungen bahnen uns den Weg zur Beantwortung der Frage, welches die Quellen sind, aus denen die christliche Sittenlehre geschöpft werden muß. Hier müssen wir uns zuvörderst in Uebereinstimmung mit den meisten Theologen unserer Kirche dahin entscheiden, daß das alte Testament unter diese Quellen nicht gerechnet werden dürfe. Allerdings steht, wie bemerkt wurde, das alte Testament auch in sittlicher Hinsicht mit der Lehre Jesu in innigem Zusammenhange. Jesus und die Apostel nennen es göttlich (Matth. 15, 4; Apostg. 3, 18; 1 Cor. 9, 8; Hebr. 1, 1; 1 Petr. 1, 10 — 12, ꝛc.), und berufen sich auf dasselbe; Jesus erklärt sogar, und namentlich in Beziehung auf die in ihm enthaltenen sittlichen Vorschriften, daß es nie antiquirt werden solle (Matth. 5, 17 — 19). Dabei gibt aber Jesus selbst als Zweck seiner sittlichen Belehrungen an, die Lehre des alten Testaments zu vervollkommnen (πληρϐν, Matth. 5, 17): Paulus nennt den Judaismus des alten Testaments, wegen der in ihm durchweg herrschenden starren gesetzlichen Form, den Buchstaben (γραμμα, Röm. 7, 6), den er unendlich weit unter die Lehre des Geistes setzt, welche in dem Evangelium gegeben sey, und lehrt, daß die alttestamentliche Religions-Verfassung nur ein Schattenbild der durch Christum gestifteten gewesen sey (Col. 2, 17), nur die ersten Anfangsgründe (ϛοιχεια) der göttlichen Wahrheit enthalten habe (Gal. 4,

3; Col. 2, 8) und eine Vorstufe religiöser und sittlicher Bildung gewesen sey; daß sie aber das reine geistige Leben im Glauben und in der Liebe, welches die nothwendige Bedingung der Kindschaft mit Gott und die Grundlage der höchsten menschlichen Würde und Seligkeit sey, nicht habe zur Entwicklung bringen können (Gal. 3, 24 — 26), weswegen er auch kein Bedenken trägt, diese alttestamentliche Religionsverfassung als aufgehoben zu erklären (Gal. 3, 13; 2 Cor. 3, 11; Röm. 7, 1 u. folg.; 10, 4; Ephes. 2, 15)[1]. Richten wir unsere Aufmerksamkeit bloß auf die im alten Testament enthaltenen einzelnen sittlichen Aussprüche, so finden wir deren unstreitig viele welche trefflich sind, und in welchen sich schon die Ahnung der erhabensten Lehren des Evangeliums offenbart. Nehmen wir aber die Sittenlehre des alten Testaments im Ganzen, so müssen wir eingestehen, daß sie hinter der Sittenlehre des Christenthums sehr weit zurücksteht, und ferne ist von dem erhabenen reinen Geiste, welcher in dieser letztern lebt und webt. Die Sittenlehre des alten Testaments, von den ältesten Schriften bis auf die Apokryphen herab, leidet zuerst an dem wesentlichen Fehler, daß sie mit dem Gesetzlichen innig verschmolzen ist, und daher auch nirgends frei und selbstständig hervortreten und sich in ihrem eigenthümlichen Wesen entfalten kann. Hiermit hängt die Werkheiligkeit zusammen, welche in der alttestamentlichen Sittenlehre überall hervortritt, und welche in den sittlichen Vorstellungen der Juden so tiefe Wurzel gefaßt hatte, daß alle Bemühungen

---

1. Usteri, Pauli Lehrbegriff, S. 81 und folgende; Winer, Pauli ad Gal. epist., Exc. 1.

der Propheten, das Volk zu überzeugen, daß nur die Reinheit der Gesinnung Gott wohlgefällig machen könne, fruchtlos blieben: der Geist einer reinen Liebe konnte darum in der alttestamentlichen Sittenlehre nicht zur Entwicklung kommen, um so weniger da der jüdische Particularismus, der so verunstaltend auf die religiösen Vorstellungen der Juden einwirkte, auch auf ihre Sittenlehre einen sehr nachtheiligen Einfluß äußern und ihr einen sehr engherzigen, ausschließenden Geist einhauchen mußte. Und so kann endlich die alttestamentliche Sittenlehre von dem Vorwurfe der Lohnsucht unmöglich freigesprochen werden: dieses egoistische Prinzip drang um so tiefer in die sittlichen Begriffe der Juden ein, je trostloser ihre Vorstellungen von dem Zustande des Menschen nach dem Tode waren; und verschwand auch dann nicht aus denselben, als sich in dem nacherilischen Zeitalter die Juden zu der Idee einer vergeltenden Unsterblichkeit erhoben [1]. Von allen diesen Unvollkommenheiten ist die christliche Sittenlehre rein und frei; eine Vereinigung zwischen ihr und der Sittenlehre des alten Testaments ist daher nicht möglich. Beide, obgleich geschichtlich enge zusammenhängend, sind durch die wesentliche Verschiedenheit der Prinzipien, auf welchen sie beruhen, und des Geistes, der in ihnen weht, wieder von einander getrennt, woraus sich von selbst die Folgerung ergibt, daß das alte Testa-

---

1. Ueber die Moral des alten Testaments, siehe Stäudlin, Gesch. der Sittenl. Jesu, 1; Bauer, bibl. Moral des alt. Test., 2 Thle.; Berger, prakt. Einl. ins alt. Test., 2 Thle.; Cramer, System. Darstellung der Moral der Apokryphen, in den Analekten für das Studium der exeg. und syst. Theol. von Keil und Tzschirner, 2ter Bd.; De Wette, christl. Sittenl., 2ter Theil, 1ste Hälfte, 2c.

ment nicht als eigentliche Quelle für die Sittenlehre des Christenthums gebraucht werden darf.

§. 13.

Da das alte Testament zur Erforschung der sittlichen Grundsätze des Christenthums nicht benutzt werden kann, noch weniger die Tradition, welche uns auch in Absicht auf die moralischen Belehrungen Jesu beinahe gar keine Data liefern würde, so bleibt als einzige Quelle für die christliche Sittenlehre das neue Testament übrig. Dieses scheidet sich aber wieder in zwei Haupt-Abtheilungen, nämlich in die Evangelien und die apostolischen Sendschreiben nebst der Apostelgeschichte. Beide müssen nach dem Werthe, welchen sie als Quelle für die christliche Moral haben, besonders betrachtet werden.

§. 14.

a) Die wichtigste Quelle für die christliche Sittenlehre sind unstreitig die Evangelien, weil nur sie uns über die sittlichen Grundsätze Jesu, auf welche bei der Construirung einer christlichen Moral alles ankommt, sichere Auskunft geben können. In die so oft und vielfach besprochene, und noch immer nicht erledigte Frage über den Ursprung und das gegenseitige Verhältniß der Evangelien einzugehen, ist hier natürlich der Ort nicht, um so weniger, da die Evangelien, wie auch immer diese Frage beantwortet werden mag, dennoch als die wichtigste Quelle für die Lehre Christi betrachtet werden müssen. Selbst die in neuern Zeiten besonders stark hervorgehobene und wirklich unverkennbare Differenz, welche in mehrfacher Hinsicht zwischen dem Evangelisten Johannes und den drei anderen Evangelisten Statt findet,

kann hier, wo es sich bloß um die Quellen für die christliche Sittenlehre handelt, unbeachtet gelassen werden, weil die Eigenthümlichkeiten des Johanneischen Evangeliums in den sittlichen Aussprüchen Jesu weniger hervortreten, und im Ganzen genommen die Prinzipien und der ganze Geist der Sittenlehre Jesu in diesem Evangelium dieselben sind, wie in den drei ersten. Desto weniger kann aber hier die Frage abgewiesen werden: ob auch wohl die Evangelisten die sittlichen Belehrungen Jesu richtig aufgefaßt und mit genügender Treue in ihren Schriften wiedergegeben haben? Bleibt man nun bei den einzelnen Aussprüchen stehen, welche sie von Jesu anführen, so weiset die Verschiedenheit des Sinns, in welchem einige derselben bei den verschiedenen Evangelisten vorkommen (z. B. Matth. 5, 3 u. folgende, vergl. mit Luc. 6, 20 u. folg.), deutlich darauf hin, daß sie nicht alle richtig auffaßten, oder auch (wie besonders Marcus und Lucas) einige dieser Aussprüche schon von der Tradition, aus welcher sie dieselben schöpften, in einem etwas verstellten Sinn erhalten haben. Dagegen finden sich in den Evangelien nicht wenige Aussprüche Jesu, welche in Sinn und Ausdruck eine so auffallende Originalität haben, daß man kaum zweifeln kann, daß sie die Evangelisten in den eigensten Worten Jesu in ihren Schriften niedergelegt haben. Außerdem ist uns die Sittenlehre Jesu selbst wie sie im Ganzen bei ihnen erscheint, ihre Reinheit und Erhabenheit und ihre mit nichts zu vergleichende Eigenthümlichkeit, Bürge dafür, daß sie, wenn sie auch einzelne Reden Jesu nicht vollkommen richtig sollten verstanden und wiedergegeben haben, die Prinzipien seiner Sittenlehre und den ganzen Geist derselben rein aufgefaßt hatten. Und gerade

auf diese Prinzipien und diesen Geist kommt es ja bei der Darstellung einer christlichen Moral hauptsächlich an; sie müssen dem Ganzen seine Gestalt und Tendenz geben, und nach ihnen müssen alle zweifelhaften Aussprüche Christi, welche in den Evangelien etwa vorkommen, gedeutet und erklärt werden.[1]

§. 15.

Die Form, in welcher Jesus in den Evangelien seine sittlichen Belehrungen vorträgt, ist auf der einen Seite der erhabenen Würde, deren er sich bewußt war, und auf der andern den Bedürfnissen des Volkes, an welches er sich zunächst wandte, genau angemessen. Er spricht mit der Autorität eines göttlichen Gesandten, und stellt seine Ansichten nicht bloß den Irrthümern seiner Zeit, sondern sogar den Lehren des alten Testaments kühn entgegen. Ungeachtet dessen ist sein Vortrag durchaus populär, und darauf berechnet, die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu fesseln, ihren Geist zum Nachdenken zu wecken und sich ihrem Gedächtnisse unvertilgbar einzuprägen. Er ist daher überall an die von dem Orte und der Zeit gegebenen Umstände angeknüpft, kurz, aphoristisch, und nur selten in längere und zusammenhängende Rede sich verbreitend; außerdem bilderreich, mit ausgeführten Parabeln und Allegorien untermischt; zuweilen aus lauter kurzen, schlagenden Sentenzen zusammengesetzt; nicht selten auch, um desto tiefern Eindruck hervorzubringen, hyperbolisch. Immer aber liegt unter der einfachen Hülle ein tiefer Sinn, der sich in seiner ganzen Fülle um so herrlicher aufschließt,

---

1. Böhme, die Religion Jesu Christi, aus ihren Urkunden dargestellt, S. 10 u. folg.

mit jemehr Aufmerksamkeit und Nachdenken er erforscht und erwogen wird.

§. 16.

Da die Religionslehre Jesu eine durchaus sittliche Tendenz hat, und mit seiner Sittenlehre in der innigsten Verbindung steht, so können auch die religiösen Belehrungen Jesu Aufschlüsse über seine sittlichen Grundsätze geben, und daher in gewissem Betrachte als Quelle für die christliche Moral benutzt werden. Vorzüglich zu beachten ist aber das Beispiel des göttlichen Lehrers selbst, in welchem sich seine ganze Moral in Realität und Leben, und eben darum auch in einer bewundernswürdigen Klarheit und Anschaulichkeit darstellt, wobei es sich übrigens von selbst versteht, daß das, was sich in dem Leben Christi auf seine eigenthümliche Stellung und Bestimmung bezog, nicht unbedingt als allgemein verpflichtend zur Nachahmung empfohlen werden darf[1]. Weniger wichtig ist das Beispiel der übrigen in den Evangelien auftretenden Personen, und kann bloß insofern Data für eine christliche Sittenlehre liefern, als es von Jesu ausdrücklich gebilligt oder mißbilligt worden ist.

§. 17.

b) Die Apostel waren, mit Ausnahme des Paulus, in der Schule Christi gebildet, und rühmten von sich selbst, daß sie unter der Leitung des göttlichen Geistes ständen, den ihnen Jesus verheißen hatte. (Luc. 12, 11. 12; Joh. 14, 16 und folg.; 16, 12 und folgende.) Auf diesen göttlichen Geist führen sie auch zuweilen ausdrücklich ihre sittlichen

1. Keil, de exemplo Christi recte imitando, Lips. 1792; Flatt's christliche Moral, S. 34 und folgende.

Vorschriften zurück (siehe oben §. 9). Da sie indessen mit keiner vollkommenen Geistesbildung aus der Schule Jesu getreten waren, da der sie leitende göttliche Geist sie nicht über jeden Irrthum erhob, und auch ihre Individualität, welche sich in ihren Schriften auf eine so starke Weise ausspricht, nicht verwischte, so bleibt uns immer die Frage übrig: ob wir ihre Sendschreiben als Quellen für die christliche Sittenlehre benützen können? Diese Frage kann nur durch eine Vergleichung ihrer sittlichen Belehrungen mit den Aussprüchen Jesu in den Evangelien entschieden werden. Bei einer solchen Vergleichung finden wir nun, daß jeder derselben die sittlichen Ansichten seines Herrn auf eine eigenthümliche Weise aufgefaßt hatte; daß ihre dogmatischen Vorstellungen, wie sie sich in ihrem Geiste ausgebildet hatten, nicht ohne Einfluß auf ihre sittlichen Begriffe und Grundsätze blieben, daß sie sich sogar zuweilen in der Heftigkeit des Affekts auf eine dem Geiste ihres Lehrers nicht ganz angemessene Weise aussprachen (z. B., 2 Tim. 4, 14; 2 Joh. 10. 11; vergl. mit Matth. 5, 44); daß aber dennoch ihre sittlichen Belehrungen im Ganzen mit den Belehrungen Jesu harmoniren, auf den nämlichen Prinzipien beruhen und von dem nämlichen Geiste durchdrungen sind.[1] Wir sind deswegen berechtigt, die apostolischen Sendschreiben als Quelle für die christliche Sittenlehre zu benützen, doch mit der Vorsicht, daß wir dabei nie die Grundsätze Jesu aus den Augen verlieren, und was mit denselben nicht ganz übereinstimmen sollte, entfernt halten. Uebrigens sind

---

1. Ammon, Handbuch der christl. Sittenl. 1, S. 47; Böhme, die Rel. Jesu Christi, S. 8 und folgende.

ihre sittlichen Belehrungen, wie es die Natur ihrer Schriften, die Umstände unter welchen sie lebten, und die Bedürfnisse derjenigen, an welche sie ihre Sendschreiben richteten, mit sich bringen mußten, der Form nach, von den Vorträgen Jesu in mehrfacher Hinsicht verschieden. Sie sind weniger bilderreich, gehen öfters auf ausführliche Erörterungen ein, und berühren viele Verhältnisse, auf welche Jesus noch keine Rücksicht zu nehmen hatte. Es versteht sich von selbst, daß, was Sprache und Ausdrucksweise betrifft, jeder Apostel wieder sein Eigenthümliches hatte, wodurch er sich von den andern unterscheidet[1]. Die meisten der hier über die apostolischen Sendschreiben gemachten Bemerkungen finden auch ihre Anwendung auf die Apostelgeschichte, die übrigens, weil die in ihr enthaltenen Reden der Apostel aus der Tradition geschöpft sind, an Werth und Brauchbarkeit für die christliche Sittenlehre jenen weit nachsteht.

§. 18.

Unter die Erkenntnißquellen für die christliche Sittenlehre ist zuweilen auch die Vernunft gerechnet worden[2]. Allein auch bei der innigsten Ueberzeugung, daß die Sittenlehre Jesu im Grunde keine andere sey und seyn könne als die Sittenlehre der Vernunft, aufgefaßt in ihrem ursprünglichsten Wesen und in der höchsten Reinheit, wird man doch jener Behauptung, so unbedingt wie sie zuweilen ist hingestellt worden, seine Zustimmung nicht geben können; denn daß die Sittenlehre des Christenthums mit der der Vernunft aufs genaueste übereinstimme, daß beide eigentlich identisch seyen,

---

1. J. W. Schmidt, christliche Moral, Bd. 1, S. 72 und folgende.

2. So z. B. von Stäudlin, Lehrb. der Moral für Theol., 3te Ausg., S. 70.

kann in einer christlichen Moral nicht als schon ausgemacht vorausgesetzt werden, sondern muß sich durch die Darstellung erst erweisen. Allein, werden nun ohne Unterschied die Vernunft und das neue Testament als Erkenntnißquellen gebraucht, so kann die christliche Sittenlehre in ihrer Eigenthümlichkeit nicht hervortreten; es kann daher auch nicht eingesehen werden, inwiefern sie mit der Vernunft-Moral übereinstimme oder nicht. Der Gebrauch, welcher in einer christlichen Sittenlehre von der Vernunft gemacht werden darf, kann immer nur ein secundärer seyn, und muß sich darauf beschränken, die in dem neuen Testament oft nur angedeuteten moralischen Lehren weiter zu entwickeln, und diejenigen Lehren, welche sich in demselben gar nicht berührt finden, in das Ganze einzuweben, wobei aber immer mit großer Vorsicht verfahren und Sorge getragen werden muß, daß alle weiteren Ausführungen und Ergänzungen den in dem neuen Testamente ausgesprochenen Prinzipien gemäß, und von dem in demselben wehenden Geiste durchdrungen seyen.

5) Wissenschaftliche Behandlung der christlichen Sittenlehre.

§. 19.

Wenn Wissenschaft eine systematische Behandlung des gegebenen Lehrstoffs voraussetzt, so kann die historische Behandlungsweise der christlichen Sittenlehre, auch wenn die aus den verschiedenen Schriften des neuen Testaments gesammelten sittlichen Aussprüche unter einige allgemeine Gesichtspunkte gebracht und mit den Grundsätzen der Vernunft-

Moral verglichen würden, auf den Namen einer wissenschaftlichen keinen Anspruch machen. Zu einer wissenschaftlichen Behandlung der christlichen Sittenlehre wird erfordert, daß der gesammte sittliche Lehrstoff des Christenthums aus den verschiedenen Quellen, in welchen er zerstreut liegt, gesammelt, von allem, was bloß der Form angehört und keine allgemeine Gültigkeit hat, geschieden, auf bestimmte Begriffe und Grundsätze gebracht, und in ein nach logischen Gesetzen geordnetes, auf Prinzipien beruhendes Ganzes gebracht werde. Nun kann aber bei einer solchen Behandlung der christlichen Sittenlehre die Vernunft-Moral (welche, wie im vorhergehenden Paragraphen bemerkt wurde, nicht zu den eigentlichen Quellen für die christliche Sittenlehre gehört) entweder ganz ausgeschlossen, oder von derselben Gebrauch gemacht werden. Die Ausschließung der Vernunft-Moral hat den Vortheil, daß die sittlichen Lehren des Christenthums von dem Einflusse eines vorgefaßten philosophischen Systems frei erhalten werden und in ihrer Reinheit und Eigenthümlichkeit hervortreten können. Diesem Vortheil steht aber der Nachtheil zur Seite, daß auf diese Weise kein vollständiges System gewonnen werden kann, weil über mehrere wichtige Punkte der Moral in dem neuen Testament nur leise Winke, über manche gar nichts vorkömmt. Hingegen kann auf der andern Seite der Gebrauch der Vernunft-Moral bei Construirung einer wissenschaftlichen christlichen Moral leicht zur Folge haben, daß der christliche Lehrstoff von dem aus der Vernunft geschöpften also durchdrungen wird, daß die christliche Moral in ihrer Eigenthümlichkeit gar nicht mehr erkannt werden kann, und daß ihr Geist verfliegt, und statt ihrer nur die Moral einer philosophischen Schule, verwebt

mit einigen, vielleicht zwangvoll genug gedeuteten, Stellen aus dem neuen Testament hervorkömmt. Um die Vortheile beider Methoden zu vereinigen, und die Nachtheile welche sie haben können, zu vermeiden, dürfte es vielleicht am gerathensten seyn, den christlichen Lehrstoff unvermischt mit philosophischen Lehrsätzen, in sich selbst, so viel als möglich, zu einem auf Prinzipien beruhenden, zusammenhängenden, organischen Ganzen zu verarbeiten: aber sodann, neben dieser Darstellung der sittlichen Lehren des Christenthums, die Vernunft-Moral auftreten zu lassen, nicht um ihre Lehren in vollem Umfang auszuführen, sondern um nur so viel von denselben aufzunehmen als nothwendig ist, damit eingesehen werden könne, in wie weit sie mit der christlichen Moral übereinstimme, und was dieser letztern Eigenthümliches angehöre. So wird die christliche Sittenlehre in ihrer Eigenthümlichkeit erhalten werden, und dennoch nicht als ein Aggregat unzusammenhängender Aphorismen, sondern als ein organisches Ganzes hervortreten, worin das, was in dem neuen Testament nur leise angedeutet ist, sich leicht wird näher bestimmen und weiter ausführen lassen, während diejenigen moralischen Lehren, welche in dem neuen Testamente ganz mit Stillschweigen übergangen sind, ohne Mühe durch Folgerungen aus denjenigen Lehren der Vernunft-Moral, welche als mit der christlichen Sittenlehre übereinstimmend erkannt worden sind, werden ergänzt werden können. Man begreift indessen leicht, wie viel Behutsamkeit und Vorsicht eine solche Behandlungsweise erfordert, und wie viele Schwierigkeiten ihr entgegen stehen.

6) Schwierigkeiten bei der wissenschaftlichen Behandlung der christlichen Sittenlehre.

§. 20.

Der christliche Moralist hat nämlich bei dem Bestreben, die Sittenlehre des Christenthums in systematischer Gestalt aufzustellen, zu kämpfen, nicht nur mit der Sprache des neuen Testaments, welche manchen in der Moral sehr wichtigen Worten eine ganz ungewöhnliche Bedeutung beilegt, und manche andere zur Bezeichnung verschiedenartiger Begriffe gebraucht; sondern auch mit der eigenthümlichen Form der sittlichen Belehrungen Jesu und der Apostel (s. §§. 15, 17) und den lokalen und temporären Beziehungen, in welchen nicht wenige ihrer moralischen Aussprüche offenbar stehen. Hiezu kommt der Umstand, daß der sittliche Lehrstoff des Christenthums in dem ganzen neuen Testamente zerstreut liegt, und oft mehr in gelegentlichen leisen Andeutungen als in eigentlichen Belehrungen besteht, und daß mehrere in der Moral sehr wichtige Lehren sich in dem neuen Testamente nirgends berührt finden. Eine besondere Schwierigkeit bei der wissenschaftlichen Behandlung der christlichen Sittenlehre liegt endlich noch in der unwillkührlichen Tendenz des menschlichen Geistes, alles in Gemäßheit mit seinen vorgefaßten Ansichten und Ueberzeugungen aufzufassen, wodurch der christliche Moralist beständig in Gefahr gesetzt wird, der Sittenlehre des Christenthums die Gestalt der durch sein eigenes Nachdenken und seine philosophischen Studien gewonnenen zu ertheilen. Wenn indessen diese letztere Schwierigkeit schon durch die gehörige Vorsicht und Sorgfalt überwunden werden kann, so sind auch jene zuerst genannten

nicht so groß, daß sie nicht durch ein tiefes Studium des neuen Testaments und durch die Fertigkeit in der richtigen Auslegungskunst besiegt werden könnten. Außerdem gehören noch unter die unentbehrlichen Hilfsmittel zur wissenschaftlichen Behandlung der christlichen Moral, eine vertraute Bekanntschaft mit den philosophischen Wissenschaften, besonders mit Psychologie, Moral-Philosophie und Religionslehre; eine besonders auf sorgfältige Selbstbeobachtung gegründete praktische Menschenkenntniß, und vor Allem ein zu reiner Sittlichkeit gebildetes und von Liebe zu dem Guten durchdrungenes Gemüth.[1]

§. 21.

Daß es mit Anwendung der genannten Hilfsmittel möglich sey eine christliche Sittenlehre als Wissenschaft aufzustellen, dürfte wohl nach den gemachten Bemerkungen nicht zu bezweifeln seyn; doch muß dieses mit der Einschränkung verstanden werden, auf welche schon oben (§. 8), wo von der Möglichkeit einer systematischen Behandlung der philosophischen Sittenlehre die Sprache war, hingedeutet worden ist. Es verhält sich nämlich mit der Sittenlehre Jesu, wie mit der Sittenlehre der Vernunft (was auch also seyn muß, da beide im Grunde identisch sind). Die Ideen welche beiden zum Grunde liegen, haben, als Produkte der Vernunft, eine ganz eigene Tiefe und Fülle, und lassen sich eben deswegen nicht rein in die strenge Begriffsform des Verstandes fassen, auf welcher die Wissenschaft beruht. Jesus sprach

---

1. Dœderlein, De difficultatibus in tradenda morum disciplina, in opusc. theol., p. 189 sq.; Reinhard, Syst. der christl. Moral, Einl., §. 12.

aus was in der Tiefe seiner Seele als reines, vollendetes, sittliches Leben reell vorhanden war; eben darum ahnet man in manchen seiner Aussprüche mehr noch, als der Buchstabe sagt. Der Geist steht über dem Buchstaben, und kann nur von dem zur Aehnlichkeit mit dem göttlichen Lehrer herangebildeten Geiste ganz verstanden und erfaßt werden. Insofern sich also die Wissenschaft in Begriffen bewegt und strenger Formeln bedarf, wird auch die christliche Sittenlehre nicht von ihr erschöpft werden können. Doch wird der christliche Moralist, welcher selbst den Geist der Sittenlehre Jesu tief aufgefaßt hat, seiner Darstellung, auch ohne absichtlich darauf auszugehen, etwas von diesem Geiste einhauchen, und durch denselben die von ihm aufgestellten Grundsätze und Formeln beleben.

7) Werth und Nutzen der wissenschaftlichen Behandlung der christlichen Sittenlehre.

§. 22.

Nun fragt es sich aber, ob denn eine wissenschaftliche Darstellung der christlichen Sittenlehre so nothwendig sey, daß sich der Aufwand von Kraft, welcher erfordert wird, um alle ihr entgegenstehenden Hindernisse glücklich zu besiegen, der Mühe verlohne? Soll diese Frage in Beziehung auf solche beantwortet werden, welche nicht dazu berufen sind die Moral zu lehren, so können wir zugeben, daß minder Gebildete eine wissenschaftliche Sittenlehre des Christenthums entbehren können, und um so weniger nothwendig haben, je reiner und von der Liebe zum Guten durchdrungener ihr Inneres ist, weil sie in diesem Falle von ihrem eigenen

Geiste geleitet die Göttlichkeit der christlichen Moral leicht erkennen, und die sittlichen Belehrungen des neuen Testaments in ihrer wahren Bedeutung auffassen werden. Dagegen wird die christliche Sittenlehre gebildete und an wissenschaftliches Denken gewöhnte Menschen erst dann ganz befriedigen und mit der ihr gebührenden Achtung erfüllen, wenn sie in einer den Forderungen des Verstandes entsprechenden, folglich wissenschaftlichen Form ihnen entgegentritt, und sie deutlich erkennen läßt, daß ihre Prinzipien mit denjenigen, welche in der Tiefe des menschlichen Geistes liegen, vollkommen übereinstimmen. Nur durch eine wissenschaftliche Behandlung wird auch den Mißverständnissen vorgebeugt werden, welchen die christliche Moral von jeher ausgesetzt war, und um so mehr ausgesetzt seyn wird, je weniger in den Menschen selbst das sittliche Leben zur Entwicklung gekommen ist. Für den Theologen ist vollends die Kenntniß der Moral, als Wissenschaft, durchaus unentbehrlich, weil seine eigene Ueberzeugung von der Reinheit, Erhabenheit und Göttlichkeit der christlichen Sittenlehre eine solche wissenschaftliche Erfassung derselben voraussetzt, und er ferner nur durch sie in den Stand gesetzt wird, klare und bestimmte Begriffe über Pflicht und Tugend mitzutheilen, Collisionsfälle richtig zu entscheiden, seine Vorträge, ohne ins Flache und Triviale zu verfallen, der jedesmaligen Fassungskraft seiner Zuhörer gemäß einzurichten, aus der ganzen Fülle der moralischen Belehrungen immer das auszuheben, was ihnen nützlich seyn kann, und seine Ermahnungen immer mit den wirksamsten Beweggründen zu verknüpfen.

8) Verhältniß der christlichen Sittenlehre zur Dogmatik.

§. 23.

Die Frage über das Verhältniß, in welchem die christliche Moral zur Dogmatik steht, hat durch das was oben über das Verhältniß der philosophischen Moral zur philosophischen Religionslehre bemerkt wurde, schon ihre Entscheidung gefunden. Denn da sich die Dogmatik zur philosophischen Religionslehre eben so verhält, wie die theologische Moral zur Moral der Vernunft; so muß auch das Verhältniß der theologischen Disziplinen ganz dasselbe seyn, welches zwischen den philosophischen Wissenschaften Statt findet. Die Dogmatik und Moral haben beide ihr eigenes Feld; keine kann aus der andern abgeleitet werden; von einer Subordination beider kann deswegen auch nicht die Sprache seyn. Eben so wenig kann ihr beiderseitiges Verhältniß wie das der Theorie zur Praxis dargestellt werden, insofern ja die Moral, so gut wie die Dogmatik, eine Theorie, und zwar eine auf ganz eigenthümlichen Prinzipien beruhende, hat. Auf der andern Seite stehen aber beide Disziplinen in einem so innigen Zusammenhang, daß keine durchgeführt werden kann, ohne mit der andern in vielfältige Berührung zu kommen, und daß die zwischen beiden hinlaufende Grenzscheide kaum überall genau angegeben werden kann; wie es ja auch nicht anders seyn kann bei Wissenschaften, welche beide gleichen Ursprung haben, in ihrer Tendenz auf das Unendliche gehen, und von derselben Kraft des Geistes aufgefaßt seyn wollen. Die christliche Moral muß folglich in der Darstellung von der Dogmatik getrennt werden, und hat sich erst,

seitdem diese Trennung vorgenommen worden ist, auf eine ihrer Bedeutung würdige Weise ausbilden können. Doch darf diese Trennung zwischen beiden keine absolute seyn, weil sonst keine derselben auf eine gründliche und umfassende Weise durchgeführt werden, und ihren eigenthümlichen christlichen Charakter behaupten kann. Wie daher die christliche Dogmatik von dem sittlichen Geiste des Christenthums tief durchdrungen seyn muß, so muß die christliche Sittenlehre von den religiösen Prinzipien des Evangeliums belebt und erwärmt seyn, und in der Entwicklung derselben, bei aller Sorgfalt sie in ihrer Selbstständigkeit zu erhalten, dennoch überall auf die Punkte, wo sie mit der Dogmatik zusammenhängt, hingewiesen werden.

Allgemeine Moral.

I. Von der Begründung des Sittlichen in dem menschlichen Geiste; oder von den sittlichen Anlagen des Menschen.

§. 1.

Wenn die Moral sich als eine Wissenschaft rechtfertigen will, die, weit entfernt mit bedeutungslosen Worten und Sätzen ein leeres Spiel zu treiben, vielmehr in dem Wesen des Menschen selbst ihren unzerstörbaren Grund hat und an Wichtigkeit keiner andern nachsteht; so muß sie vor allen Dingen zeigen, daß die sittlichen Begriffe und Grundsätze auf Thatsachen des Bewußtseyns beruhen, die auf gewisse Anlagen und Kräfte des menschlichen Geistes hinweisen, in welchen der Mensch zugleich das Vermögen besitzt, diese sittlichen Begriffe und Grundsätze zu realisiren und in seinem Wollen und Handeln auszudrücken [1]. Die allgemeine Moral beginnt daher mit Untersuchungen über die sittlichen Anlagen des Menschen. Es versteht sich von selbst, daß hier von keinen außerwesentlichen und zufälligen, sondern nur von solchen Anlagen die Sprache seyn könne, welche ursprünglich in dem Menschen vorhanden sind, und zu seinem Wesen gehören. Eben deswegen werden aber die Ansichten von den sittlichen Anlagen des Menschen mit den Vorstellungen, die man sich von der Natur und dem Wesen des Menschen überhaupt gebildet hat, genau zusammenhängen.

---

1. S. oben, Einl., §. 3. De Wette, christl. Sittenl., 1, S. 37 f.

Die Moral muß daher, ehe sie zu der Darstellung der sittlichen Anlagen selbst übergeht, einige Bemerkungen über die Natur des Menschen im Allgemeinen vorausschicken, und, als eine christliche, zunächst die Ansichten des neuen Testaments über die Natur des Menschen darstellen.

1) Vorbemerkungen über die Natur des Menschen überhaupt.

§. 2.

Durch das ganze neue Testament zieht sich der schon in einigen Stellen des alten Testaments angedeutete (z. B. Ps. 16, 9; 84, 3; Pred. 12, 7, ꝛc.) und in den Apokryphen klar ausgesprochene Gedanke (Sir. 17, 1 f.; Weish. 8, 19. 20; 3, 1 f., ꝛc.), daß der Mensch, wie er in dem gegenwärtigen Daseyn erscheint, eine zwiefache Natur hat, nämlich eine geistige und eine sinnliche. Erstere wird gewöhnlich mit den Ausdrücken πνευμα (Luc. 23, 46; 2 Cor. 7, 1, ꝛc.) oder νους (Röm. 7, 23. 25) in einigen Stellen mit dem Wort ψυχη, bezeichnet (z. B. Matth. 10, 28; 1 Pet. 2, 11). Paulus gebraucht dafür den treffenden Ausdruck ὁ ἔσω ἄνθρωπος (Röm. 7, 22). Die sinnliche Natur des Menschen wird σαρξ (Joh. 3, 6; Matth. 26, 41; Röm. 7, 18; Gal. 5, 16, ꝛc.) und σωμα (Luc. 12, 4; Röm. 6, 6; 7, 24, ꝛc.) genannt: Paulus nennt sie auch τα μελη, (Röm. 7, 23). Das Wort ψυχη wird öfters gebraucht, um das die Fortdauer dieses Theils des menschlichen Wesens bedingende, von dem Genuß der Nahrung und dem Wechsel von Ruhe und Thätigkeit abhängende animalische Leben zu bezeichnen (Matth. 6, 25; 10, 39; Luc. 12, 23, ꝛc.).

Ungeachtet dieser Annahme einer doppelten Natur des Menschen, huldigt das neue Testament doch nicht dem so gewöhnlich als christliche Lehre aufgestellten und sich selbst widersprechenden Grundsatz, daß der Mensch aus zwei sich völlig entgegengesetzten Theilen bestehe. Der wahre Mensch ist nach der Ansicht der Schrift der Geist, in welchem das Bewußtseyn des Ich lebt (Röm. 7, 17. 22); der Leib ist nur die Hülle des Geistes (οἰκια του σκηνους, 2 Cor. 5, 1, f. σκευος ὀστρακινον, 4, 7), eine Form unter welcher er in dieses Daseyn eintritt, und in den Stand gesetzt wird auf die Sinnenwelt einzuwirken, welche aber einst durch eine andere ersetzt werden soll (1 Cor. 15, 43, f.). Als geistiges Wesen steht der Mensch in Verbindung mit einem Reiche der Intelligenzen (Luc. 15, 7. 10), und ist der Gottheit selbst verwandt (Apostg. 17, 28): der sinnliche Organismus gehört zur Sinnenwelt (Joh. 3, 31; 1 Cor. 15, 39, f.), und ist eben darum auch dem Einflusse sinnlicher Kräfte und dem in der ganzen Sinnenwelt herrschenden Gesetze des Wechsels und der Auflösung unterworfen (Luc. 12, 4; Röm. 7, 24; 2 Cor. 4, 11; 1 Cor. 15, 50). Der menschliche Geist hat ein von dem Leben des sinnlichen Organismus verschiedenes, eigenthümliches Leben, welches, erhaben über den Einfluß sinnlicher Kräfte, und die in der Sinnenwelt herrschenden Gesetze, auch dann noch fortdauert, wenn der Körper stirbt und sich wieder auflöset, und welches in einem andern, jenseits der Grenzen dieses Daseyns beginnenden Zustande sich erst in seiner ganzen Kraft und Fülle entfalten wird (Matth. 10, 39; 16, 25. 26; 1 Cor. 5, 5; 15, 50).

Obgleich innig miteinander verbunden, stehen dennoch der Geist und die sinnliche Natur in einem gewissen Zwiespalte.

Die aus dieser letztern entspringenden Triebe, ἐπιθυμιαι, θελημα της σαρκος (Joh. 1, 13), τα παθη oder παθηματα (Col. 3, 5; 1 Thessal. 4, 5; Röm. 7, 5), welche ausschließlich auf das Irdische und Vergängliche gerichtet sind (1 Joh. 2, 16), widersprechen nicht selten den Forderungen des, seinem eigenthümlichen Wesen gemäß, auf das Uebersinnliche und Ewige gerichteten Geistes (Gal. 5, 16; Röm. 7, 23): darum unterscheidet die Schrift die Gesetze des Geistes von den Gesetzen des Fleisches (Röm. 7, 15, f.), und die geistige Gesinnung (το φρονειν τα του πνευματος) von der fleischlichen (το φρονειν τα της σαρκος, Röm. 8, 5. 13.)[1]

§. 3.

Wenn das neue Testament, wie man bei genauer Erwägung der betreffenden Stellen findet, das wahre Wesen des Menschen in den Geist setzt, so wird es der Beistimmung der Philosophie gewiß nicht entbehren. Der Ausdruck, daß der Mensch ein aus Leib und Seele bestehendes Doppelwesen sey, hat, wenn nicht durch eine berichtigende Erklärung nachgeholfen wird, etwas sehr Irriges. Wie kann angenommen werden, daß zwei so heterogene Theile, wie Geist und Leib (animalisch organisirte Materie), den Menschen bilden, da ja der Mensch sich in seinem Selbstbewußtseyn als Ich, folglich als eine untheilbare und identisch beharrende Einheit findet? Wäre der Leib ein integrirender Theil des Menschen, so würde das Selbstbewußtseyn in der den animalischen Organismus bildenden Materie zerfließen, und in=

1. De Wette, christl. Sittenl., S. 1, 41 f. Carus, Psychol. der Hebr., S. 262, f.

sofern der Körper in beständigem Flusse begriffen ist, von Zeit zu Zeit ein ganz anderes werden, sich aber nimmermehr als ein in untheilbarer Einheit bestehendes und identisch beharrendes Ich aussprechen können. Der wahre Mensch ist daher, wie das Christenthum richtig lehrt, da, wo das Ich sich ausspricht, und wo die Quelle alles Bewußtseyns ist; — der Mensch ist Geist; und der animalische Organismus ist nur eine Form des menschlichen Seyns für die Dauer des gegenwärtigen Lebens, welche, unbeschadet der Fortdauer und des Fortwirkens des Geistes, zerbrochen und durch eine neue ersetzt werden kann. Als Geist ist der Mensch Mitglied einer unendlichen Geisterwelt; seine Sinnlichkeit setzt ihn in Berührung mit der Sinnenwelt, durch deren Einwirkung und durch die Rückwirkung auf welche seine Kräfte geweckt werden, sich entfalten und ausbilden.[1]

§. 4.

Wegen der wesentlich verschiedenen Natur des Geistes und des Körpers, muß angenommen werden, daß das Leben des erstern ein ganz anderes ist, als das Leben des sinnlichen Organismus. Dieß wird bestätigt durch die Erfahrung, daß die Entfaltung und Wirksamkeit des Geistes mit der Entfaltung und Wirksamkeit der sinnlichen Natur bei weitem nicht immer in harmonischem, sondern vielmehr oft in umgekehrtem Verhältnisse steht: so sind in der ersten Periode des menschlichen Lebens die geistigen Kräfte kaum im Aufdämmern, während sich das sinnliche organische Leben schon mit hoher Kraft äußert. Obgleich aber wesentlich verschieden, steht dennoch das Leben des Geistes mit dem Leben des sinn-

---

1. Salat, Lehrbuch der höhern Seelenkunde, S. 44 f.

lichen Organismus in der innigsten Verbindung und Wechselwirkung, so daß die naturgemäße Aeußerung und Entwicklung des einen auf die Aeußerung und Entwicklung des andern von dem entschiedensten Einflusse ist, so wie auf der andern Seite die naturwidrigen Hemmungen und Störungen des einen hemmend und störend in die Aeußerungen und Wirkungen des andern eingreifen.

§. 5.

Es leuchtet von selbst ein, daß, da der Geist und der sinnliche Organismus wesentlich von einander verschieden sind, und der eine, wie der andere, sein eigenthümliches Leben hat, sie sich auch auf eine sehr verschiedene Weise wirksam erzeigen und in ihren Aeußerungen unter Gesetzen ganz verschiedener Art stehen werden. Wirklich unterscheidet auch das neue Testament, wie oben (§. 2) bemerkt worden ist, das Gesetz des Geistes von dem Gesetze des Fleisches. Auf der andern Seite stehen aber der Geist und der sinnlich-animalische Organismus wieder in einer so engen Verbindung und Wechselwirkung, und durchdringen sich so innig mit ihrem beiderseitigen Leben, daß keine Affektion oder Thätigkeit des Menschen sich ganz rein weder auf den Geist, noch auf den animalischen Organismus zurückführen läßt. Bis zu seinen höchsten, erhabensten Funktionen ist der Geist, mehr oder weniger, an sinnliche Organe gebunden, und legt sich auf der andern Seite, sobald er nur anfängt aus seinem Schlummer zu erwachen, bald mit dieser, bald mit jener seiner Kräfte an die Affektionen und Wirksamkeiten der sinnlichen Natur an, sie hemmend oder befördernd und auf manchfaltige Weise bildend und modifizirend. Dennoch müssen die

Aeußerungen des Geistes von denjenigen der sinnlichen Natur unterschieden werden; und dieser Unterschied gründet sich hauptsächlich auf ihre Quelle, welche für jene der geistige, für diese der sinnliche Organismus ist. Erstere zeichnen sich dadurch aus, daß sie mehr von freier Willkühr abhängen, und in ihren Zwecken zuletzt immer wieder auf den Geist gehen; während die der sinnlichen Natur angehörigen an Bestimmungsgründe gebunden sind, die außerhalb der Sphäre freier Willkühr liegen und die Erhaltung und Beförderung des organisch-animalischen Lebens immer zu ihrem letzten Zwecke haben.

§. 6.

Wie in jedem organischen Naturwesen, so spricht sich in dem menschlichen Organismus das ihn beseelende Leben am ursprünglichsten und unmittelbarsten aus, in einem unvertilgbaren Triebe sein eigenthümliches Seyn zu erhalten, und auf den höchstmöglichen Grad der Entwicklung zu bringen. Die verschiedenen sinnlichen Triebe, welche sich in dem Menschen ankündigen, sind eben so viele besondere Richtungen dieses Grundtriebes, in welchen er das zu erstreben sucht, was dem sinnlich-organischen Seyn entspricht und es befördern kann, und dem was diesem Seyn zuwider ist und es schwächen, stören oder aufheben könnte, widerstrebt. Da das Seyn des sinnlichen Organismus mit der ganzen Sinnenwelt in dem genauesten Zusammenhange steht, und sich nur durch eine naturgemäße Wechselwirkung mit derselben erhalten und entwickeln kann, so mußte dieser Organismus mit der Empfänglichkeit für äußere Eindrücke ausgerüstet seyn, welche, insofern sie an bestimmte Organe gebunden ist, die äußern Sinne bildet. Mit dieser Empfänglichkeit

auf der einen Seite, und dem organisch-animalischen Lebenstriebe auf der andern, hängt das Vermögen zusammen durch die äußern Eindrücke, je nachdem sie dem eigenthümlichen Seyn des Organismus entsprechen oder widersprechen, mit Lust oder Unlust affizirt zu werden. Das Leben des sinnlichen Organismus äußert sich also in zwei Haupt-Richtungen: In dem Triebe strebt es von innen nach außen hin; umgekehrt faßt der Sinn das Aeußere auf, um es nach innen zu führen: zwischen beiden Richtungen mitten inne, sie verknüpfend und in Wechselwirkung setzend, tritt das sinnliche Gefühl, welches aber nur da zur Entwicklung kommen kann, wo ein geistiges Leben mit dem sinnlichen in Verbindung tritt. Ueberhaupt ist zu bemerken, daß bei dem Menschen, einige instinktartige Regungen und Thätigkeiten abgerechnet, alle Wirksamkeiten der sinnlichen Natur, schon in ihrem ursprünglichsten Beginnen, von dem, wenn auch erst leise aufdämmernden, Geiste ergriffen und modifizirt werden.

§. 7.

Es ist schon bemerkt worden, daß alle sinnlichen Triebe in einem gemeinschaftlichen Grundtriebe wurzeln, nämlich in dem Triebe nach dem eigenthümlichen Leben des sinnlichen Organismus und dessen höchstmöglicher Entfaltung. Wenn nun der Trieb, unterstützt von dem sich an ihn anschließenden Geist, sich mit der klaren Erkenntniß des von ihm erstrebten Gegenstandes äußert, so wird er Begierde genannt; er wird zum Verlangen und zur Sehnsucht, wenn er sich mit Heftigkeit auf einen Gegenstand richtet, der noch in weiter Ferne liegt, und dessen Erlangung mit Schwierigkeiten verbunden ist: die Begierde wird zur Neigung,

wenn sie habituell geworden ist, und diese verwandelt sich in eine Leidenschaft, wenn ihre Lebhaftigkeit und Gewalt bis auf den Grad steigt, daß dadurch der Geist betäubt und seiner freien Wirksamkeit beraubt wird. Die Leidenschaft wurzelt also in dem Triebe, ist aber in ihren Aeußerungen jederzeit mit heftigen Gefühlsregungen verbunden, wie es bei dem innigen Zusammenhange, der zwischen allen Aeußerungen des organisch-animalischen Lebens Statt findet, nicht anders möglich ist. — Von den Leidenschaften sind die Affekte zu unterscheiden: wie jene in dem sinnlichen Triebe, so wurzeln diese in dem sinnlichen Gefühlsvermögen, und bestehen in solchen Gefühls-Aeußerungen, welche mit einer den Geist betäubenden und seine Besonnenheit und freie Wirksamkeit störenden oder ganz aufhebenden Gewalt hervorbrechen. Gleichwie die Leidenschaften mit Gefühlen, so sind die Affekte immer mit den Regungen gewisser Begierden und Neigungen verknüpft. Es ist zu bemerken, daß die Leidenschaften und Affekte, obgleich aus der sinnlichen Natur entspringend, dennoch immer den Beitritt und die Mitwirkung des Geistes voraussetzen: der reine sinnliche Trieb wird so wenig zur Leidenschaft, als die rein sinnliche Empfindung zum Affekte. Beide gehören also, obgleich sinnlichen Ursprungs, in die Verstandes-Sphäre des Menschen, und können daher auch bei Thieren auf keine Weise vorkommen. Nicht immer haben indessen diese heftigen Aufregungen des sinnlichen Begehrens und Fühlens ihren ersten Grund in der sinnlichen Natur selbst; oft hängen sie von Vorstellungen des Geistes ab; die erhabensten Ideen, wenn die Einbildungskraft ihren schimmernden Farbenglanz über sie ausgießt, können sie hervorrufen.

Alsdann sind sie edlerer Natur, und von jenen, durch die sinnliche Natur selbst in ihrem Ursprunge bedingten, wohl zu unterscheiden, obgleich der gemeine Sprachgebrauch diesen Unterschied nicht beachtet [1]. — Alle diese Sinn-Erregungen, diese Triebe und sinnlichen Empfindungen stehen nun, wie schon bemerkt worden ist, und wie es nicht anders seyn kann, da sie alle in der Einheit des sinnlichen Lebens ihre gemeinschaftliche Quelle haben, in der genauesten Verbindung, und bedingen sich wechselsweise. In ihrer Gesammtheit bilden sie die Sinnlichkeit [2], welche eine niedere und grobe ist, wenn der Geist noch nicht bildend und verfeinernd auf sie eingewirkt hat; aber zu einer höhern und feinern wird, wenn sie durch die Einwirkung des Geistes gebildet und veredelt wird, und unter seiner Leitung ihre Zwecke zu erreichen sucht.

§. 8.

Ungeachtet der Geist sich in dem allen seinen Operationen sich anschließenden Bewußtseyn selbst anschaut und erkennt, so muß doch, weil auch dieses Selbstbewußtseyn nur ein Erzeugniß einer geistigen Thätigkeit ist, und wir über dasselbe nicht hinausgehen können, das eigentliche Prinzip des geistigen Lebens stets unerforschlich für uns bleiben.

---

1. Schulze, psychische Anthropol., 3te Ausg., S. 345, 410 u. folg.

2. Es ist bekannt daß das Wort Sinnlichkeit in mehrfacher Bedeutung gebraucht wird. So bezeichnet es zuweilen den von dem sinnlichen Leben durchdrungenen animalischen Organismus; öfters wird es gebraucht um das sinnliche Erkenntnißvermögen oder auch das sinnliche Begehren zu bezeichnen. Dem moralischen Sprachgebrauch scheint die obige Bedeutung dieses Worts, nach welcher es die Gesammtheit der sinnlichen Lebens-Aeußerungen bezeichnet, am meisten zu entsprechen.

So viel aber erhellt schon aus der Einheit des Selbstbewußtseyns, daß das Prinzip des geistigen Lebens eine untheilbare Einheit seyn muß [1]. Alle geistige Thätigkeiten des Menschen stammen daher aus derselben Quelle, und müssen schon deshalb in sehr genauer Verbindung und Wechselwirkung miteinander stehen, wie es auch wirklich durch die Erfahrung bestätigt wird. Sie sind alle Strahlen desselben reinen untheilbaren Lichtpunktes, nur, weil sie durch verschiedene Media fallen, auf verschiedene Weise gebrochen, und in verschiedenen Farben glänzend. — Die Grund-Anlage des Geistes, auf die wir noch öfters zurückkommen werden, ist wie bei jedem lebendigen Wesen, und deswegen auch bei dem sinnlichen Organismus, ein unvertilgbarer, rastlos thätiger Trieb, das geistige Leben zu erhalten, es immer höher zu entwickeln und reiner und kräftiger zu offenbaren. Dieser geistige Lebenstrieb geht auf das schlechthin Unbedingte und Absolute; und nur dann findet der Geist Ruhe und offenbart sein Leben in reiner Entfaltung, wenn er auf der einen Seite denkend und erkennend über das Bedingte aufgestiegen ist und das Absolute erkannt und erfaßt hat; und auf der andern Seite das Absolute in einem Wollen und Handeln nach unbedingten und von dem absoluten Wesen gewollten Gesetzen praktisch ausspricht. Auch in der Wirksamkeit des Geistes müssen demnach die zwei Hauptrichtungen unterschieden werden, welche wir schon bei den Aeußerungen des sinnlichen Lebens bemerkt haben: die Richtung von Innen nach Außen hin (Begehren, Wollen) und die entgegengesetzte, welche mit Auffassung des Aeußern

---

1. Schulze, psych. Anthrop., 3te Ausg. S. 29 f.

beginnt und dasselbe nach Innen zu führt. Beide werden verknüpft und in Wechselwirkung gesetzt durch das mitten eintretende und sich in den Tiefen des geistigen Lebens verlierende Gefühl. Man schreibt deswegen dem Geiste drei Grund-Vermögen zu, welche, ob sie gleich in der Einheit des Geistes ihre gemeinschaftliche Wurzel haben, und in steter Wechselwirkung stehen, dennoch wesentlich verschieden sind und auf keine Weise auf einander zurückgeführt werden können[1], nämlich das **Erkenntniß-** oder **Denk-Vermögen**, das **Gefühls-** und das **Willens-** oder **Begehrungs-Vermögen.**

§. 9.

Dem ihm inwo[illegible]nenden Lebenstriebe gehorchend, strebt der Geist, welcher bei dem Beginnen des irdischen Daseyns wie zerflossen in der Sinnlichkeit erscheint, sich je mehr und mehr der Gewalt der Sinnlichkeit zu entreißen, unabhängig von demselben sein eigenthümliches Leben zu leben, und den Gesetzen desselben gemäß sich in seiner Wirksamkeit zu äußern. Aber auch bei der höchsten Entfaltung seines eigenthümlichen Lebens kann sich der Geist von der Sinnlichkeit nie ganz losreißen, und wird in seinen Funktionen sich immer wieder an sie anschließen müssen, wäre es auch nur um vermöge seiner Verbindung mit derselben aus der Außenwelt die Kenntnisse zu schöpfen, die zur Entwickelung seines Lebens

---

1. Bekanntlich hat man in neuern Zeiten wieder das Gefühl auf das Erkennen und Begehren zurückzuführen gesucht. S. Maaß, Versuch über die Gefühle, 2 Thle., Halle, 1811. Weiß, über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele, Leipzig, 1811. Krug, Theorie der Gefühle, Königsberg, 1823; dagegen Richter, über das Gefühlvermögen, Leipzig, 1824.

nothwendig sind, und um auf die Außenwelt zurückwirken, und die Ideen, welche er in sich entfaltet hat, in derselben realisiren zu können. So lassen sich demnach verschiedene Stufen unterscheiden, auf welchen sich der Mensch in seiner Bildung erheben und in seinem Wirken äußern kann [1]. Auf der ersten Stufe schließt sich der Geist in Bezug auf das Erkenntnißvermögen an die äußern Sinne an, und beschäftigt sich bloß damit, die durch die Einwirkungen der Außenwelt in den sinnlichen Organen erzeugten Eindrücke aufzufassen und in Anschauungen der sichtbaren Natur zu verwandeln; während er sich auf der andern Seite mit dem ihm angehörigen dunklern oder hellern Bewußtseyn an die Empfindungen der sinnlichen Lust oder Unlust und die damit in Verbindung stehenden sinnlichen Triebe anlegt, und modificirend auf sie einwirkt. — Mit mehr Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit wirkt der Geist, wenn er die durch die Sinne erhaltenen Anschauungen nach eigenthümlichen Gesetzen zu Begriffen, Urtheilen und Schlüssen verarbeitet, und sich so eine, obgleich aus dem Realen geschöpfte und auf das Reale sich überall beziehende, ihrem Wesen nach dennoch ideale und seinem eigenen Seyn analoge Welt schaffet. Unter dem Einfluß dieser idealen Erzeugnisse des Geistes und in genauer Beziehung auf dieselben entspringen gewisse Gefühle und Triebe, welche zwar über die rohen sinnlichen Gefühle und Triebe erhaben und edlerer Natur sind als diese, aber dennoch in ihnen ihre Wurzel haben, und deswegen, wie schon bemerkt wurde, unter dem Namen der feinern Sinnlichkeit begriffen werden (z. B. das Wohlgefallen an dem Eigen-

---

1. Weiß, Wesen und Wirken der menschlichen Seele, S. 340 f.

thum, an der Ehre, 2c., und der Trieb darnach). Auf dieser Stufe äußert sich der Geist als Verstand. Wie weit er aber auch, als solcher, über die sinnliche Natur in sich und außer sich emporstreben mag, immer bleibt er in ihr befangen; aus ihr stammen alle Erkenntnisse die er sich erwirbt; mit ihr hängen alle Gefühle und Triebe, welche in ihm rege werden, zusammen. Höher muß sich der Geist erheben, wenn sein Leben in reiner Unabhängigkeit und in seiner ganzen Eigenthümlichkeit sich äußern, und die Welt des Uebersinnlichen und Unendlichen, der er angehört, sich ihm offenbaren soll.

§. 10.

Indem der Geist in der einen Richtung seiner Wirksamkeit, nämlich im Denken und Erkennen, über die Verstandessphäre emporstrebt, steigen aus der Tiefe seines Wesens Ahnungen eines Unendlichen und Unbedingten auf, aus welchen sich bei weiterer Ausbildung durch die Reflexion die Ideen eines schlechthin absoluten Wesens, und einer über Zeit und Raum erhabenen übersinnlichen Welt entwickeln. Diese Ideen treten, zufolge der Wechselwirkung, die zwischen den geistigen Thätigkeiten Statt findet, augenblicklich in die Sphäre des Gefühls ein, und wecken hier Gefühle ganz eigener Art, welche der gewöhnliche Sprachgebrauch durch die Benennung der frommen vor allen andern auszeichnet. Indem aber diese Ideen in die Sphäre des Wollens hinein leuchten, um auch hier ihren Einfluß zu äußern, begegnen sie einem allmälig aufdämmernden, von allen äußern Motiven freien, rein selbstständigen Wollen, in welchem der Geist in praktischer Richtung sein eigenthümliches Leben zur Offenbarung bringt, schließen sich an das-

selbe an und gestalten es zu einem Wollen und Wirken nach den Geboten und dem Urbilde des absoluten Wesens. Gerade dieses rein selbstständige Wollen und Wirken ist es, worin der Geist auf der Stufe der Vernunft sich in der andern Hauptrichtung äußert. Dieses Wollen erzeugt wieder in der Sphäre des Gefühls gewisse Regungen eigener Art, welche mit dem Ausdrucke der sittlichen Gefühle bezeichnet werden. Wenn der Geist, der theoretischen Richtung folgend, das Wollen der Betrachtung unterwirft, so tritt aus demselben eine neue Idee hervor, welche der Geist sogleich ergreift, und in die manchfaltigste Verbindung zu bringen sucht, nämlich die Idee des Sittlich=Guten; zu gleicher Zeit erkennt der Geist daß dieses selbstständige Wollen unter gewissen Gesetzen steht, welche rein unbedingte sind, und von dem Geiste mit der Idee des absoluten Wesens in Verbindung gesetzt, als Gesetze der Gottheit anerkannt werden. — In diesem Erkennen des absoluten Wesens und des sittlich Guten, in diesem Wollen nach absoluten Gesetzen, und in den, beiden entsprechenden, Gefühlen offenbart sich der menschliche Geist auf der höchsten in diesem Daseyn ihm erreichbaren Potenz seines Seyns und Wirkens; er äußert sich als Vernunft.

Je nachdem nun bei einem Menschen der Geist sich nach den angegebenen Graden mit mehr oder weniger Unabhängigkeit äußert, und die Sinnlichkeit beherrscht, durchdringt und verklärt, wird sich der Mensch entweder auf der Stufe der rohen Sinnlichkeit, oder der Verständigkeit, oder der Vernünftigkeit befinden. Doch muß erinnert werden, daß auch auf der untersten Bildungsstufe die Vernunft sich in leisen Ahnungen ankündigt, während bei der höchsten

Ausbildung der letztern die Sinnlichkeit, wenn auch beherrscht, dennoch nicht völlig unterdrückt werden kann noch soll; und daß ferner die verschiedenen Vermögen des menschlichen Geistes sich nicht immer in harmonischem Verhältniß äußern, so daß, je nach der Individualität des Menschen, bald das Erkenntniß-, bald das Gefühls-, bald das Willensvermögen das vorherrschende seyn, und sich auf einer höhern Stufe der Bildung, Stärke und Unabhängigkeit äußern kann als die übrigen.[1]

---

1. Es gibt wenige Worte, über deren Bedeutung man so wenig einverstanden wäre, als über die Bedeutung des Wortes Vernunft. Es ist aus dem Obigen klar, daß wir unter Vernunft kein einzelnes Vermögen des menschlichen Geistes verstehen, am allerwenigsten das lange Zeit sogenannte Vermögen die Vorstellungen des Verstandes zu Schlüssen zu verbinden. Uns ist Vernunft die höchste Stufe der Entwicklung und Wirksamkeit des menschlichen Geistes, oder vielmehr der menschliche Geist selbst, insofern er mit der höchsten ihm erreichbaren Selbstständigkeit sich äußert. Wie nun der Geist auf jeder Stufe der Entfaltung sich in mehreren Grundthätigkeiten offenbart, so auch auf der Stufe der Vernunft. Daher sprechen wir von einem vernünftigen Fühlen und Wollen, eben so gut wie von einem vernünftigen Erkennen. Uebrigens müssen alle diese Thätigkeiten des als Vernunft wirksamen Geistes, insofern sie gemeinschaftlich in der Einheit des geistigen Lebens wurzeln, in sich zusammenhängen, und in inniger Wechselbeziehung aufeinander stehen, was aber nicht hindert, daß nicht die eine dieser Thätigkeiten früher als die andere zur Entwicklung und Aeußerung gelangen kann. In diesem Sinne wird das Wort Vernunft gebraucht, z. B. von Weiß, am a. O., S. 341; von Cajetan Weiler, Grundlegung der Psychologie, S. 11 f.; Blumröder, Gott, Natur und Freiheit, S. 8, f. 79, und von andern. Vergl. Schulze, psych. Anthrop., 3te Ausg., S. 220 f.

2) Von den sittlichen Anlagen des Menschen insbesondere.

§. 11.

Die bisher gemachten Bemerkungen über die Natur des Menschen im Allgemeinen, sollten uns bloß den Weg bahnen zu der schwierigen Untersuchung über die Begründung des Sittlichen in dem menschlichen Geiste, oder über die sittlichen Anlagen des Menschen. Unter sittlichen Anlagen verstehen wir diejenigen der menschlichen Natur wesentlich angehörigen Vermögen, aus welchen die sittlichen Begriffe und Grundsätze entspringen, und welche die Realisirung derselben dem Menschen möglich machen. In einer christlichen Sittenlehre muß, wie überall, so auch in der Untersuchung über die sittlichen Anlagen des Menschen, von der Lehre des neuen Testaments ausgegangen werden. Freilich werden wir, wegen des nichtwissenschaftlichen Charakters der neutestamentlichen Schriften, nicht erwarten dürfen in denselben mehr als bloße Andeutungen über diesen Gegenstand zu finden. Allein es ist schon genug wenn erwiesen werden kann, daß das neue Testament den Resultaten philosophischer Forschung wenigstens nicht widerspricht, sondern sich vielmehr, obwohl in populärer Sprache, auf eine mit denselben übereinstimmende Weise ausdrückt. Bei aller dieser Uebereinstimmung wird es aber dem unbefangenen Forscher nicht unbemerkt bleiben, daß die christliche Lehre in Absicht auf diesen Gegenstand manches Eigenthümliche hat, insofern sie, neben den natürlichen Anlagen zum sittlich Guten, welche sie dem Menschen zuschreibt, auf einige demselben angebotene höhere, außerordentliche Hilfsmittel zur Tugend hinweiset. Diese eigenthüm=

lichen Lehren der neutestamentlichen Schriften dürfen in einer christlichen Sittenlehre nicht übergangen, sondern müssen im Gegentheil sorgfältig hervorgehoben und entwickelt werden.

§. 12.

Wenn die sittlichen Begriffe einen realen Grund in dem Menschen selbst haben, und von dem Menschen sollen realisirt werden können, so kann dieser Grund auf jeden Fall nur Einer und kann kein anderer seyn als der menschliche Geist selbst. Denn nur der Geist macht, wie schon (§§. 2 und 3) bemerkt wurde, den wahren Menschen aus, und dieser Geist darf, wegen der absoluten Einheit des in ihm wurzelnden Selbstbewußtseyns, durchaus nicht als ein Aggregat verschiedenartiger Kräfte und Vermögen, sondern muß, was sein wahres und eigenthümliches Leben betrifft, als eine alle Trennung und Sonderung ausschließende Einheit gedacht werden. Da indessen das Eine geistige Leben sich in seiner Erscheinung, je nach der Richtung welche es nimmt, auf eine dreifache Weise, nämlich als Erkennen, Fühlen und Wollen offenbart, und deshalb dem Geiste drei entsprechende Grundvermögen zugeschrieben werden, so wird untersucht werden müssen, ob nicht jedes dieser Grund-Vermögen eine Anlage zur Sittlichkeit in sich enthalte.

Moralische Anlagen in dem Erkenntniß-Vermögen; das natürliche Sittengesetz.

§. 13.

Wenn Jesus unter dem innern Lichte, das er (Matth. 6, 23) dem Menschen zuschreibt und mit dem äußern Auge vergleicht, wie es wahrscheinlich ist, ein Vermögen der Auffassung von Wahrheiten, welche die Sinne nicht geben

können, und von Gesetzen für das Wollen und Handeln die nicht aus der Erfahrung abzuleiten sind, versteht, so läge in dieser Stelle schon eine merkwürdige Hinweisung auf das aus der geistigen Natur des Menschen stammende Sittengesetz. Deutlicher spricht Paulus (Röm. 2, 12—16) von einem natürlichen in dem Bewußtseyn eines jeden Menschen sich ankündigenden Sittengesetze, das denjenigen, welchen die göttlichen Offenbarungen unbekannt geblieben sind, zur höchsten Norm der Handlungsweise dienen und bei dem einst über sie zu fällenden Urtheile zum Grunde gelegt werden soll. Selbst die von dem Evangelium Erleuchteten weiset Paulus auf dasselbe, als auf ein für sie noch immer volle Gültigkeit habendes Gesetz hin (Phil. 4, 8; Röm. 12, 2; Ephes. 5, 10). So liegt auch dem in dem neuen Testamente so oft vorkommenden Worte συνειδησις (dessen Bedeutung später genauer erörtert werden soll) der Begriff eines in dem menschlichen Bewußtseyn sich ankündigenden, natürlichen Sittengesetzes, dessen Aussprüche dem Menschen zur Richtschnur seiner sittlichen Urtheile dienen, zum Grunde (z. B. 2 Cor. 1, 12; 1 Cor. 8, 7; Röm. 13, 5, u. s. w.). Nähere Bestimmungen über dieses dem menschlichen Geiste inwohnende Gesetz des sittlich Guten finden sich in dem neuen Testamente keine, außer daß Paulus lehret, daß die Quelle desselben der vernünftige Geist (νους) sey (Röm. 7, 23); in anderer Beziehung nennt er es auch das Gesetz Gottes (Röm. 7, 22).

§. 14.

Daß nach dem Ausdrucke des Apostels Paulus ein Gesetz des sittlich Guten dem Menschen ins Herz geschrieben sei, wird durch die Thatsachen des Bewußtseyns außer allen Zwei-

fel gesetzt. Die Kenntniß desselben entfaltet sich in gleichem Maße wie das Selbstbewußtseyn, dessen Entwicklung mit der Entwicklung des gesammten geistigen Lebens gleichen Schritt hält, und als der wahre Maßstab der Selbstständigkeit und Reinheit, zu welcher letzteres sich erhoben hat, betrachtet werden kann. In der frühsten Periode des irdischen Daseyns des Menschen, wo das geistige Leben von dem sinnlichen noch verschlungen ist, und das Bewußtseyn, in der sinnlichen Empfindung verschmolzen, noch nicht zum eigentlichen Selbstbewußtseyn geworden ist, weiß der Mensch von einem sittlichen Gesetze schlechterdings nichts; da waltet mit entschiedenem Uebergewichte der animalische Trieb vor, und bestimmt mit unwiderstehlicher Gewalt alles Begehren und Wirken. Allein wenn kaum der Geist sich aus diesem Versunkenseyn in das sinnliche Leben herauszureißen und seine Kräfte zu entwickeln begonnen und der Mensch angefangen hat sich in seinem Bewußtseyn, wenn auch erst dunkel, als Ich zu finden, so treten leise Ahnungen von einem Sollen in das Bewußtseyn, welches nicht das Begehren des Triebes ist, sondern mit demselben im Gegentheil oft in direktem Widerspruche steht. Je mehr nun das geistige Leben sich entfaltet und erstarkt, je klarer das Bewußtseyn sich ausspricht, desto bestimmter und deutlicher werden auch jene ersten Ahnungen, und gestalten sich nach und nach, mit Hilfe der Reflexion, zu Gesetzen[1], welche eine Weise des

---

1. Unter Gesetz versteht man überhaupt eine allgemeine und beharrliche Regel, welche die Wirksamkeit gewisser Kräfte bestimmt. Je nach der verschiedenen Natur der Kräfte sind auch die Gesetze, an welche sie in ihrer Wirksamkeit gebunden sind, verschiedener Art. Der wesentlichste Unterschied beruht darauf, ob die Gesetze die Wirksamkeit

Wollens und Handelns vorschreiben, die von dem sinnlichen Begehren, wenn sie dasselbe auch in gewissen Fällen begünstigen, dennoch wesentlich verschieden ist, und demselben häufig geradezu widerspricht. Diese Gesetze nun sind es, welche zum Unterschied von allen andern moralische genannt werden, und den sittlichen Begriffen und Grundsätzen, welche die Urtheile der Menschen über den absoluten Werth der eigenen und fremden Gesinnung und Handlungsweise bestimmen, zum Grunde liegen. Der Inbegriff aller dieser in dem vernünftigen Selbstbewußtseyn sich aussprechenden moralischen Gesetze, wird das Sittengesetz genannt; das natürliche, wenn angenommen wird, daß es zu unserer Natur gehört, und wir ohne eine besondere und übernatürliche Veranstaltung der Gottheit zur Kenntniß desselben gelangen können. Die Läugnung einer in der menschlichen Natur gegründeten und aus derselben sich entwickelnden sittlichen Gesetzgebung (Antimoralismus), ja auch nur die Bezweiflung derselben (moralischer Scepticismus) beruht auf einem Mangel gehöriger Beachtung der Thatsachen unsers eigenen Bewußtseyns.[1]

§. 15.

Die Realität eines unserer Natur angehörigen Sittengesetzes, und die ganz eigenthümliche Natur desselben, treten noch deutlicher hervor, wenn man auf die Eigenschaften achtet, mit welchen die sittlichen Gesetze sich in unserm Be-

---

der Kräfte mit Nothwendigkeit bestimmen, oder nicht, ob sie folglich ein Müssen oder ein Sollen ausdrücken. Von ersterer Art sind die Naturgesetze, von letzterer die moralischen.

1. Plattner, philos. Aphorismen, B. 2 S. 403 f. Schmidt, Moral-Philos., B. 1, S. 75 f.

wußtseyn ankündigen. Sie haben a) apodiktische Gewißheit, insofern der Mensch, sobald er sich derselben bewußt worden ist, unmöglich mehr daran zweifeln kann, daß sie Gesetze für ihn seyen und daß er thun solle, was sie ihm vorschreiben. Hiedurch unterscheiden sie sich von den Gesetzen der physischen Natur, von welchen, wie von allem was in das Gebiet der Erfahrung gehört, niemals eine apodiktisch-gewisse Erkenntniß erlangt werden kann.

b) Sie sind nothwendig, insofern sie sich verbunden mit der unerschütterlichen Ueberzeugung aussprechen, daß die Verbindlichkeit, ihnen in allen Fällen auf welche sie Bezug haben, zu gehorchen, durch nichts aufgehoben werden kann. Indessen ist die Nothwendigkeit derselben eine bloß praktische; sie drückt, wie schon bemerkt wurde, kein **Müssen**, sondern ein bloßes Sollen aus; darum ist auch die Realisirung dieser Gesetze bei weitem nicht immer mit ihrer Ankündigung verbunden, sondern nur das unwidersprechliche Bewußtseyn, daß sie befolgt werden sollen. Auch durch diese Eigenschaft unterscheiden sie sich von den Gesetzen der physischen Natur, in deren Begriff das wirkliche durch sie bedingte Bestimmtseyn der Wirksamkeit aller Naturkräfte schon liegt.

c) Sie sind allgemein, womit gesagt werden soll, daß wir uns in unserm innigsten Bewußtseyn gedrungen fühlen, sie als gültig, nicht bloß für uns, sondern für alle der Vernunftthätigkeit fähige Wesen zu betrachten, welche sich in einem der Fälle befinden, für welche sie ein gewisses Wollen und Handeln vorschreiben.[1]

---

1. Das den moralischen Gesetzen beigelegte Prädicat der Allgemeinheit hat also, nach obiger Erklärung, nicht den Sinn, als ob die moralischen

d) Sie sind unbedingt, weil sie schlechthin um ihrer selbst willen Befolgung verlangen, und weder auf die Befriedigung des sinnlichen Triebes, noch auf irgend einen andern Zweck, die mindeste Rücksicht nehmen. Durch diese Unbedingtheit, so wie durch ihre Allgemeinheit, unterscheiden sie sich wesentlich von allen denjenigen Grundsätzen, welche sich der Mensch in Bezug auf sein sinnliches Wohlseyn aus der Erfahrung abstrahirt (empirisch-praktische Grundsätze), weil diese, wegen der Individualität und Zufälligkeit der betreffenden Erfahrungen, nie allgemein, und als auf die Befriedigung der sinnlichen Triebe in ihrer Gesammtheit abzweckend, nie unbedingt seyn können.

e) Sie sind endlich praktische Gesetze, insofern sie sich bloß auf das Wollen und Handeln beziehen, wodurch sie sich von den logischen Denkgesetzen unterscheiden; dadurch daß sie sich zunächst und hauptsächlich auf die innere Gesinnung beziehen, unterscheiden sie sich von den Rechtsgesetzen, bei welchen nur die äußere That in Betracht gezogen wird.[1]

Gesetze sich in dem Bewußtseyn aller und jeder Menschen auf eine vollkommen gleiche Weise aussprächen. Dennoch können sie auch, ungeachtet der dagegen gemachten Einwendungen, in diesem Sinn allgemein genannt werden. Die Verschiedenheit der sittlichen Urtheile bei den verschiedenen Völkern, deutet auf keine reelle Verschiedenheit der in ihnen liegenden natürlichen Sitten-Gesetzgebung hin, sondern gründet sich theils auf eine mit ihrer unvollkommenen Geistesbildung zusammenhängende mangelhafte oder unrichtige Auffassung der in ihrem Bewußtseyn sich ankündigenden sittlichen Gesetze, theils auf eine, von der Verschiedenheit ihrer Ansichten von den Objekten des Handelns abhängende Abweichung in der von denselben gemachten Anwendung. Vergl. Schulze, psych. Anthrop., 3te Ausg., S. 335, Note.

1. Schmidt, Moral-Philosoph., 1, S. 278. Stäudlin, Lehrb. der Mor., S. 91.

§. 16.

Hier tritt uns nun eine Frage entgegen, welche, ungeachtet der vielen und tiefen Untersuchungen die sie veranlaßt hat, noch immer nicht zur Entscheidung gebracht worden ist, sondern auf sehr verschiedene Weise beantwortet wird. Es ist die Frage: welches die Quelle ist, aus der die in unserm Bewußtseyn sich ankündigenden sittlichen Gesetze entspringen? Auf jeden Fall muß diese Quelle entweder eine außer dem Menschen liegende, oder innerhalb desselben befindliche und wesentlich zu seiner Natur gehörige seyn. Für eine äußere Quelle entscheidet sich der moralische Empirismus, welcher die sittlichen Gesetze aus der Erfahrung abgeleitet werden läßt, aber in der nähern Angabe der Objekte und Erscheinungen der Erfahrung, aus welchen nach ihm die moralischen Gesetze abgeleitet werden sollen, nicht mit sich übereinstimmt. Bald wird nämlich auf die bürgerliche Gesetzgebung, bald auf die Erziehung, bald auf die herrschende Sitte und Religion hingewiesen. Allein wie groß auch immer der Einfluß seyn mag, welchen Gesetzgebung, Erziehung, Sitte und Religion auf die sittliche Bildung äußern mögen, so kann aus ihnen der Ursprung der in unserm Innern sich ankündigenden sittlichen Gesetzgebung nicht abgeleitet werden, weil bei der Zufälligkeit derselben die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der sittlichen Gesetze, und bei der Verschiedenheit welche hinsichtlich derselben bei dem einzelnen Menschen und den verschiedenen Völkern Statt findet, die Gleichförmigkeit mit welcher die sittlichen Gesetze sich in jedem vernünftigen Menschengeiste aussprechen, unerklärbar wären. Auch die Wirkungen der

Handlungen auf eigenes und fremdes Wohl können unmöglich als der eigentliche sittliche Erkenntniß-Stoff angesehen werden, indem ja, wie bekannt, diese Wirkungen sehr zufällig, und oft bei gleicher Handlungsweise durch das Zusammentreten mehrfacher Umstände sehr verschieden sind, und daher niemals eine so apodiktisch-gewisse und nothwendige Gesetzgebung begründen könnten wie die sittliche ist; und außerdem ist es ja gerade ein Haupt-Charakter der sittlichen Gesetzgebung, daß sie auf das sinnliche Wohlseyn, sey es nun auf das eigene oder das fremde, keine Rücksicht nimmt, sondern sich mit absoluter Unbedingtheit ausspricht. Ueberhaupt kann das bewegliche, wechselvolle Spiel der Erscheinungen, welches allen unsern Erfahrungen zum Grunde liegt, und welches je nach der individuellen Gefühlsbildung und augenblicklichen Stimmung einen so verschiedenen Eindruck macht, nimmermehr die Quelle einer Gesetzgebung seyn, welche sich mit einer so apodiktischen Gewißheit, und einer so absoluten Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit in dem menschlichen Geiste ausspricht, wie die sittliche. Hieraus läßt sich erklären, warum der moralische Empirismus beinahe immer zu moralischem Scepticismus, oder gar zu Antimoralismus geführt hat.[1]

§. 17.

Da nun die sittlichen Gesetze nicht ein von außenher Abgeleitetes seyn können, so muß der andere Fall angenommen werden, daß sie innerhalb des menschlichen Wesens selbst ihre Quelle haben, und sich auf naturgemäße Weise mit und

---

1. Stäudlin, Lehrb. der Moral, S. 29.

in dem Wirken desselben entfalten. Nun beruht aber des Menschen wahres Wesen auf dem Geiste; hieraus folgt, daß die sittlichen Gesetze ein Erzeugniß des Geistes, und zwar ein solches sind, zu welchem der Geist den Stoff in sich selbst findet. Da nun aber der Geist sich in seiner allmähligen Entwicklung und seinen verschiedenen Thätigkeiten auf drei Hauptstufen offenbaret (siehe §. 10), so fragt es sich weiter, auf welcher Stufe des geistigen Lebens und Wirkens der Geist sich als ein unter moralischen Gesetzen stehendes Wesen finden und die Ankündigung des Sittlichen in dem Bewußtseyn vernehmen kann. So viel ist aus dem oben Gesagten klar, daß der Geist, so lange er nur der Sinnlichkeit dient, oder sich in der Sphäre der Verständigkeit bewegt, die sittliche Gesetzgebung nicht in sich selbst finden und auffassen kann: denn in beiden Fällen ist der Geist dem Aeußerlichen zugewandt, und in seinem Seyn und Wirken in demselben befangen; aus dem Aeußerlichen kann nun aber nimmermehr die sittliche Gesetzgebung abgeleitet seyn. Nur auf derjenigen Stufe, wo der Geist sich über die Sphäre der Außenwelt und mithin auch über seine eigene zu der Außenwelt gehörige Sinnlichkeit erhebt, und mit reiner Selbstständigkeit wirkend sein wahres Seyn offenbart, kann der Mensch sich als ein sittliches Wesen finden und sich der sittlichen Gesetzgebung, an die er in seinem Wollen und Handeln gebunden ist, bewußt werden. Es war also ganz richtig, wenn man die Vernunft als das Organ oder die Quelle der sittlichen Gesetzgebung darstellte; nur darf, wenn man sich also ausdrückt, nicht vergessen werden, daß die Vernunft nicht sowohl ein besonderes Vermögen des Geistes ist, als vielmehr der Geist selbst in seinem reinsten, selbstständigsten Seyn und Wirken. Auch

darf dieß nicht so verstanden werden, als wenn der Geist, sobald er in die Sphäre vernünftiger Wirksamkeit eintritt, sich sogleich eines vollständigen, in sich genau zusammenhängenden Ganzen sittlicher Gesetze bewußt würde. Das Sittengesetz ist, so zu sagen, nur in seinen allgemeinsten Grundzügen in dem menschlichen Geiste angelegt. Sobald der Geist in die Sphäre der Vernunft eintritt, entwickelt sich in demselben dunkler oder deutlicher die Idee des Sittlich-Guten, worin die Begriffe von den besondern sittlichen Gesetzen gleichsam eingeschlossen liegen. Diese letzteren entfalten sich aber erst nach und nach in dem Bewußtseyn, entweder indem der Geist mit freier Reflexion bei jener Idee des Sittlich-Guten verweilt, oder indem der Mensch von derselben auf die manchfaltigen ihm im Leben vorkommenden Fälle eine spezielle Anwendung macht. Diese Thätigkeit des Geistes, durch welche er zur Erkenntniß besonderer sittlicher Gesetze gelangt, fällt aber schon nicht mehr in die Sphäre der Vernunft, sondern in die des Verstandes, welchem folglich die Ausbildung einer zusammenhängenden sittlichen Gesetzgebung allein angehört.

§. 18.

Es geht aus dem Gesagten hervor, daß die Philosophie sich, in Absicht auf den Ursprung der sittlichen Gesetze, in vollkommener Uebereinstimmung mit dem Christenthum befindet, welches lehrt, daß das Sittengesetz dem Menschen ins Herz geschrieben sey, und dem vernünftigen Geiste angehöre. Und so wird die Philosophie dem Christenthum auch dann, wenn es die natürliche Sittengesetzgebung eine Gesetzgebung Gottes nennt, gerne beistimmen, weil sie ja eben-

falls den Geist als das Werk des höchsten absoluten Geistes, und folglich diesen als den Urheber des in dem menschlichen Geiste sich aussprechenden Sittengesetzes betrachten muß. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, nimmt die natürliche Sittengesetzgebung auch vor der Philosophie eine höhere Bedeutung an: sie erscheint gleichsam als die Stimme Gottes an die Menschen, als das Gesetz für das unendliche Reich der Intelligenzen, zu welchem die Gottheit selbst gehört.

§. 19.

Durch die Bemerkung, daß die natürliche Sittengesetzgebung ihren Ursprung in der Vernunft hat, ist indessen die Frage über den Ursprung sittlicher Gesetze doch noch nicht auf eine erschöpfende Weise beantwortet: denn wie auf den untern Stufen seines Seyns und Wirkens, so äußert sich der Geist auch auf der Stufe der Vernünftigkeit in einer dreifachen Form, nämlich als erkennend, fühlend und wollend. Es bleibt also zu untersuchen übrig, in welcher Form der Aeußerung des geistigen Lebens der Geist sich zuerst als ein sittliches Wesen erkennt, und ob die sittliche Gesetzgebung sich zunächst in dem erkennenden, oder in dem fühlenden, oder in dem wollenden Wirken des Geistes ankündigt. Diese Frage kann aber nicht eher beantwortet werden, als bis die andern Hauptanlagen des Sittlichen einer nähern Untersuchung unterworfen seyn werden. Dann erst werden die sittlichen Anlagen in ihrem gegenseitigen Verhältnisse und in ihrer tiefern Begründung aufgefaßt, und der Ursprung der moralischen Gesetze näher ausgemittelt werden können.

Moralische Anlage in dem Gefühls-Vermögen; moralisches Gefühl.

§. 20.

Das neue Testament lehrt zwar nicht in ausdrücklichen Worten, daß dem Menschen ein sittliches Gefühl beiwohne, hat nicht einmal ein besonderes Wort zur Bezeichnung desselben (wenn man nicht etwa den Ausdruck αἰσθητηριον προς διακρισιν καλου τε και κακου, Hebr. 5, 14, dahin verstehen will); es setzt aber in vielen Stellen das sittliche Gefühl voraus und spielt auf die Wirkungen desselben an. So spricht es von einem Wohlgefallen an dem sittlichen Gesetze (συνηδεσθαι τῳ νομῳ, Röm. 7, 22), und von dem Gewissen, als einer Quelle höchst angenehmer oder schmerzlicher, an das über die eigene oder fremde Handlungsweise gefällte Urtheil sich anschließender Gefühle (z. B. Joh. 8, 9; Apostg. 23, 1; 24, 16; 2 Cor. 1, 12; 9, 1; 1 Tim. 4, 2). Schon der Umstand, daß Jesus und die Apostel als einen Hauptbestandtheil der wahren Sittlichkeit die Liebe betrachten, welche in dem Gefühle wurzelt, läßt erkennen, wie klar sie die hohe Bedeutung des sittlichen Gefühls und die Nothwendigkeit seiner Concurrenz zum tugendhaften Wollen und Handeln aufgefaßt hatten.

§. 21.

Von den alten Moralisten wenig beachtet, wurde das moralische Gefühl erst in neuern Zeiten hervorgehoben, und von einigen, besonders englischen, Moralisten[1] für das wahre

---

1. Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Dugald Stewart.

Entstehungs-Prinzip des Sittlichen ausgegeben. Doch war die Ansicht von demselben immer sehr verschieden. Die englische Schule, und die an dieselbe sich anschließenden Philosophen (wie Robinet[1]), betrachteten es gewöhnlich als ein angebornes Vermögen der Unterscheidung des Sittlich-Guten und Bösen, folglich als einen besondern Sinn für das Sittliche. Bei Kant erscheint das moralische Gefühl als ein die Vorstellung des Sittengesetzes begleitendes und die einzige wirklich moralische Triebfeder ausmachendes, übrigens aber aus zwei Elementen zusammengesetztes, nämlich aus dem der Demüthigung, wegen dem Widerspruch des moralischen Gesetzes mit den Neigungen der Selbstliebe, und dem der Achtung, wegen des in jenem Gesetze sich ankündigenden Vermögens der intellektuellen Caussalität oder Freiheit.[2] Nach Jacobi ruht das moralische Gefühl auf demselben Grunde, wie das religiöse und ästhetische, nämlich auf dem auf die göttlichen Dinge gerichteten Grundtrieb der geistigen Menschen-Natur, dem sich das Wahre wie das Gute und schöne in eigener unerklärlicher Anschauung kund thut[3]. Bei Plattner ist das moralische Gefühl bloß das undeutliche Bewußtseyn des formellen Moralgesetzes[4]. Näher an die Ansicht der englischen Moralisten schließt sich Gerlach an, nach welchem die subjektive Grundlage alles Sittlichen in einem Gefühl für den besondern Werth der menschlichen Natur besteht.[5] Dagegen wurde von andern (wie von Maaß, Weiß und

1. De la nature, T. 1.
2. Kritik der prakt. Vernunft, S. 112.
3. Werke, 3, S. 317.
4. Philos. Aphorismen, 2, S. 350.
5. Tugendlehre, S. 36, f.

Krug) das Daseyn des Gefühls-Vermögens überhaupt, und mithin auch eines moralischen Gefühls, aufs bestimmteste geläugnet, und die Thatsachen, welche dem Gefühle zugeschrieben zu werden pflegen, auf das Erkenntniß-, oder Begehrungs-Vermögen zurückgeführt.[1]

§. 22.

Gehen wir auf die Thatsachen unsers Bewußtseyns zurück (was überall geschehen muß, wo die Wahrheit in ihrem tiefsten Grunde erforscht werden soll), so können wir nicht läugnen, daß das Sittliche, so wie das Unsittliche, wo es uns immer in der Erscheinung entgegentritt, oder in dem Bewußtseyn vernommen wird, gewisse Gefühle ganz eigener Art in uns rege macht. Schon die bloße Vorstellung der sittlichen Gesetze weckt in uns ein Gefühl des Interesse und der höchsten Achtung vor denselben, welches übergeht in ein Gefühl des innigsten Wohlgefallens und der sanften Lust bei der Wahrnehmung von Handlungen welche jenen Gesetzen entsprechen; des Mißfallens hingegen und der quälenden Unlust bei der Wahrnehmung von Handlungen, welche mit ihnen im Widerspruche stehen. Diese Gefühle sind, wie jede andere, verschiedener Abstufungen von Lebhaftigkeit und Stärke fähig, und können auf der einen Seite sich bis zur höchsten Begeisterung für das Sittlich-Gute, auf der andern bis zu dem höchsten Abscheu vor dem Sittlich-Bösen erheben. Was sie von allen, in der sinnlichen Natur wurzelnden Empfindungen wesentlich unterscheidet, ist die reine Uneigennützigkeit derselben; sie sind frei von aller und

---

1. Sieh oben, §. 8, S. 52, Note.

jeder Beziehung auf das sinnliche Wohlseyn. In dieser Eigenschaft treffen sie mit dem Gefühle für Wahrheit und Schönheit zusammen, ob sie gleich auch von diesen sich hinlänglich unterscheiden, und bei genügender Selbstverständigung eben so wenig mit ihnen verwechselt werden können, als das Wahre und Schöne selbst mit dem Sittlich-Guten.

§. 23.

Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß das sittliche Gefühl nicht in die unteren Sphären des geistigen Lebens und Wirkens fällt: da ist nämlich, wie schon mehrmals bemerkt wurde, strenges Befangenseyn in die äußere Welt und die eigene Sinnlichkeit, und mithin Abhängigkeit und Eigennutz. Der untersten Stufe des menschlichen Seyns gehören die unter dem Einfluß äußerer Einwirkungen sich unmittelbar aussprechenden Empfindungen der sinnlichen Lust oder Unlust an; der mittlern Stufe, gewisse Gefühle, die, obgleich auch in Beziehung auf das sinnliche Wohlseyn stehend, dennoch nicht mehr unmittelbar aus den äußeren Einwirkungen entspringen, sondern dnrch empirische Begriffe und Grundsätze vermittelt werden. Erst wenn der Geist sich auf die höchste Stufe seines Lebens und Wirkens aufgeschwungen hat, und sein wahres Wesen in der größten Reinheit und Stärke entfaltet und äußert, können Gefühle sich ankündigen, die, wie die sittlichen, rein von aller Beziehung auf das sinnliche Wohlseyn und unabhängiger, selbstständiger Natur sind. Die sittlichen Gefühle sind also vernünftige. Ihr Zusammenhang mit der Erkenntniß der sittlichen Gesetzgebung und mit dem tugendhaften Wollen und Handeln, und ihre Bedeutung für das ganze moralische

Leben des Geistes, wird erst dann klar werden, wenn wir in unseren Untersuchungen so weit werden vorangerückt seyn, daß wir die verschiedenen sittlichen Anlagen in ihrem gegenseitigen Verhältnisse werden überschauen, und ihre tiefere Begründung erforschen können.

Sittliche Anlage in dem Willens-Vermögen; sittliche Freiheit.

§. 24.

Wenn wir mit unserer Betrachtung bei der physischen Natur verweilen, so finden wir in derselben, auch wo anscheinende Ruhe ist, nirgends absoluten Stillstand, sondern überall ein reges Spiel von Kräften, ein Voranschreiten zu höherer Entwicklung, oder ein Rückschreiten zur Auflösung, eine rastlos auf und ab wogende Fluth von Erscheinungen, welche das Alte und unbrauchbar Gewordene verschlingt, um es umzuschaffen und in verjüngter Gestalt und durchdrungen von neuem Leben wieder hervorzuführen. Dabei drängt sich uns die Bemerkung auf, daß alles dieß Streben und Wirken, alle Erscheinungen und Veränderungen in der sichtbaren Natur unter Gesetzen strenger Nothwendigkeit stehen, und von einem sich rückwärts und vorwärts ins Unendliche fortziehenden Caussalnexus unauflöslich zusammen gehalten werden. Gleichwie Alles in seinem Entstehen und Veränderwerden als Wirkung von vorhergehenden Ursachen abhängt, so ist es in seinem Daseyn und Wirken wieder Ursache manchfaltiger Wirkungen, welche ihrerseits wieder Ursachen anderer Wirkungen werden. Hier entsteht aber nun die bedenkliche Frage: Ist nicht der mitten in dieser phy-

sischen Welt lebende, von der unerschöpflich sich ergießenden, stets wechselnden Fluth ihrer Erscheinungen rings umflossene, und von Seiten seines physischen Organismus ihr angehörige Mensch, gleich allen andern Naturwesen, zwingenden Naturgesetzen unterworfen? ist er nicht vielleicht, da alle Naturgesetze in einander eingreifen und auf die unauflöslichste Weise in einander verschlungen sind, in der aus ihrem gemeinschaftlichen Spiele resultirenden Caussal-Verbindung so befangen, daß er in seinem ganzen Seyn und Werden, Wollen und Wirken immer von äußern Bestimmungsgründen abhängt, und daher nie mit reiner Unabhängigkeit sich selbst bestimmen, und in das Getriebe der nach Gesetzen der Nothwendigkeit sich um ihn her gestaltenden und fortschlingenden Phänomene eingreifen kann? Oder hat er, wenn er auch in mancher Rücksicht in die äußere Naturnothwendigkeit verflochten seyn sollte, in anderer Rücksicht dennoch das Vermögen, sich über dieselbe zu erheben, und unabhängig von zwingenden Naturgesetzen und äußern Bestimmungsgründen sich mit reiner Selbstständigkeit in seinem Wollen und Wirken zu bestimmen? Nur wenn letzteres der Fall ist, kann der Mensch ein freies Wesen genannt werden. Unter Freiheit im allgemeinen Sinne (kosmologischer oder metaphysischer Freiheit) verstehen wir nämlich das Vermögen unbedingter Selbstbestimmung; unter Freiheit im engern Sinne (sittlicher Freiheit), das Vermögen unbedingter Selbstbestimmung im Wollen und Handeln nach den Forderungen des moralischen Gesetzes. Es leuchtet von selbst ein, daß die sittliche Freiheit nur ein Zweig der Freiheit im allgemeinen Sinne ist, und diese letztere nothwendig voraussetzt. Die sittliche Freiheit kann daher nicht beweisen

werden, ohne daß zugleich die metaphysische Freiheit auf genügende Weise dargethan würde. In beider Bedeutung ist aber die Freiheit immer eine innere und darf nicht verwechselt werden mit der äußern Freiheit, worunter man die Abwesenheit von äußerm Zwang versteht; sie ist auch etwas ganz anderes und viel höheres als die **Willkühr**, worunter das Vermögen, die sinnlichen Triebe nach Grundsätzen des Verstandes (empirisch-praktischen Grundsätzen) zu leiten und zu regieren, verstanden wird.

§. 25.

Jedes System, in welchem dem Menschen das Vermögen unbedingter Selbstbestimmung abgesprochen, und folglich angenommen wird, daß der Mensch in seinem gesammten Wollen und Wirken von äußern und nothwendigen Bestimmungsgründen abhängig sey, wird Determinismus genannt. Nun kann aber der Determinismus, je nachdem er die mit zwingender Gewalt das Wollen und Wirken beherrschenden Gründe bestimmt, in verschiedener Gestalt auftreten. Er ist ein sinnlicher, wenn er behauptet, daß der Mensch in allen Aeußerungen seines Wollens und Thuns von den Gesetzen der sinnlichen Natur abhänge; ein psychologischer, wenn er die Wirkungsgesetze des geistigen Wesens als nothwendigen Bestimmungsgrund der gesammten Wirksamkeit des Menschen betrachtet; er ist Fatalismus, wenn er den Menschen in seinem Werden und Wollen und Wirken von dem Walten eines blinden Schicksales bestimmt werden läßt; ein transcendentaler Prädeterminismus, wenn er die menschlichen Willensäußerungen und Thätigkeiten aus der Vorherbestimmung einer absoluten

Weltursache erklärt[1]. Unter welcher Modification aber der Determinismus auftreten mag, immer ist so viel gewiß, daß durch ihn alle Möglichkeit der Sittlichkeit aufgehoben und das Sittengesetz mit den sittlichen Gefühlen für eine leere Täuschung erklärt wird. Soll angenommen werden, daß der Mensch ein sittliches Wesen sey und daß das Sittliche reale Bedeutung habe, so muß der Determinismus verworfen, und das entgegenstehende System des Indeterminismus, nach welchem der Mensch als ein mit dem Vermögen unbedingter Selbstbestimmung ausgerüstetes, mithin wahrhaft freies Wesen angesehen wird, auf eine genügende Weise begründet werden.

§. 26.

Das neue Testament geht, wie natürlich, hinsichtlich der sittlichen Freiheit in keine genauere Untersuchungen und Bestimmungen ein; es lehrt sie nirgends in ausdrücklichen Worten, setzt sie aber überall voraus, und stimmt in dem von derselben in ihm herrschenden Begriffe mit der Philosophie aufs genaueste überein. Wie könnte es, ohne die Voraussetzung daß der Mensch das Vermögen besitzt, sich unabhängig von allen äußern Bestimmungsgründen dem sittlichen Gesetze gemäß selbst zu bestimmen, jeden Augenblick auf Ermahnungen zur Besserung und Tugend=Uebung zurückkommen; wie den Menschen überall als den wahren Urheber der im Zustande der Besonnenheit verrichteten Handlungen betrachten, und von einer Vergeltung des Guten und Bösen in einer andern Welt sprechen? Außerdem lehrt Jaco=

---

1. Reinhard, M. 1, S. 315.

bus ausdrücklich (Jac. 1, 13—16), daß der Mensch durch keine äußere Einwirkungen zum Bösen gezwungen, sondern vielmehr nur durch kraftloses Hingeben an die Affektionen seiner sinnlichen Natur zur Uebertretung des göttlichen Gesetzes verleitet werde; und Paulus bemerkt, daß selbst die Heiden, ohne Kenntniß der göttlichen Offenbarung, zur Erkenntniß und Ausübung des Sittlich=Guten hätten gelangen können (Röm. 2, 13, f.). Zu genauerer Bezeichnung des im neuen Testament herrschenden Begriffes von Freiheit gehört, daß es den Lasterhaften als in dem Zustande der Sklaverei befindlich, den Tugendhaften hingegen als wahrhaft frei betrachtet (Joh. 8, 32—36). Das Evangelium wird von Jacobus (Jac. 1, 25; 2, 12) eine Lehre der Freiheit genannt, wobei es übrigens ungewiß bleibt, ob es der Apostel bloß deswegen so nennt, weil es seine Bekenner von dem Joche des jüdischen Ceremonial=Gesetzes befreite (vergl. Gal. 5, 1. 13); oder weil es den Menschen, welcher es mit festem Glauben aufnimmt und sein Inneres den Einwirkungen desselben öffnet, aus der Sklaverei der Sünde errettet (Joh. 8, 31; Röm. 6, 17. 18; 8, 2; 2 Petr. 2, 19). In der Stelle 2 Cor. 3, 17 scheint Freiheit die Abwesenheit aller äußern Hindernisse zur Auffassung des richtigen Sinnes des alten Testaments zu bedeuten.

§. 27.

Mit dieser Anerkennung der sittlichen Freiheit im neuen Testamente scheinen aber viele Stellen desselben im Widerspruche zu stehen, in welchen nicht bloß die Gelegenheit mit der Lehre des Evangeliums bekannt zu werden auf eine besondere göttliche Fügung zurückgeführt, sondern auch die

Empfänglichkeit für das Evangelium und die ganze durch den Glauben an dasselbe bewirkte moralische Umwandlung der Einwirkung Gottes oder des göttlichen Geistes zugeschrieben wird (z. B. Joh. 3, 3 — 6; Apostg. 16, 14; 1 Cor. 1, 4—6; 2 Thess. 2, 13; 2 Tim. 2, 25; Phil. 1, 3—6; Tit. 3, 4—6); in einigen Stellen scheint sogar gelehrt zu werden, daß der Mensch an und für sich des Guten ganz unfähig sey, und daß daher alle seine bessern Gesinnungen und Handlungen als eine Wirkung Gottes betrachtet werden müssen (1 Cor. 2, 14; Phil. 2, 13; Röm. 7, 14, f.). Solche Stellen waren es, auf welche Augustin, und späterhin die Verfasser der symbolischen Bücher der lutherischen Kirche, besonders der Concordienformel [1], und Calvin [2] die Lehre gründeten, daß der Mensch von Natur absolut unfähig sey sich zu wahrer Tugend zu erheben, und erst durch die Einwirkungen des göttlichen Geistes bei seiner Wiedergeburt die Kraft das Sittlich-Gute zu wollen und zu vollbringen wieder erhalten müsse. Betrachtet man indessen jene Stellen des neuen Testaments genauer, so ergibt sich, daß diese trostlose und mit den Thatsachen unsers Bewußtseyns, so wie mit den anderweitigen Aussprüchen der Schrift in direktem Widerspruche stehende Lehre, keineswegs in ihnen enthalten sey. Zuerst darf bei allen den hieher gehörigen Stellen nicht außer Acht gelassen werden, daß die Verfasser der neutestamentlichen Schriften, wie die ganze alte Welt, zwischen mittelbarer und unmittelbarer Wirksamkeit Gottes nicht so streng unterschieden, als wir es zu thun pflegen,

---

1. Augsb. Conf., Art. 18. F. Concord. art. II. de lib. arbitr.
2. Inst. rel. christ., lib. II, cap. 2.

und daß daher in ihren Ausdrücken Vieles auf Rechnung des unter den Juden üblichen Sprachgebrauchs zu setzen ist, welcher, aus den kindlichen Vorstellungen der ältesten Zeit entsprungen, alle merkwürdigen Erscheinungen der physischen sowohl als geistigen Welt, deren Ursprung man sich nicht aus natürlichen Ursachen zu erklären wußte, auf eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes zurückführte. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, verlieren die Stellen in welchen der Glaube an das Evangelium und die mit demselben verbundene sittliche Besserung der göttlichen Einwirkung zugeschrieben wird, ihre anscheinende Schwierigkeit. Was diejenigen Stellen betrifft, in welchen von einem absoluten Unvermögen zum Guten die Sprache zu seyn scheint, so lassen sie leicht eine mildere Erklärung zu. Außerdem darf bei den Stellen, in welchen der Gedanke ausgedrückt wird, daß ohne Gott niemand zum Glauben an das Evangelium gelangen könne, nicht vergessen werden, daß ja wirklich die Gelegenheit mit der Lehre Christi bekannt zu werden, von vielen außer der Gewalt des Menschen liegenden Umständen abhieng und mithin die Fügungen der göttlichen Vorsehung voraussetzte. Und so möchte denn als eigenthümliche Lehre des neuen Testaments nichts übrig bleiben, als der einfache Satz, daß der Mensch, um zu der von dem Christenthum bezweckten Erleuchtung des Geistes und Reinheit des Herzens und Wandels zu gelangen, des göttlichen Beistandes benöthigt sey; welcher Satz mit der Vernunft nicht unvereinbar ist, und im neuen Testamente um so weniger der Annahme der sittlichen Freiheit widerspricht, je ausdrücklicher in mehreren Stellen desselben bemerkt wird, daß der Beistand Gottes oder des göttlichen Geistes keine zwingende Gewalt auf den

Menschen ausübe, sondern von Seiten des Menschen Widerstand erfahren und unwirksam gemacht werden könne (z. B. Ephes. 4, 30; Apostg. 7, 51; Hebr. 3, 8)[1]. Die weitere Ausführung dieser Lehre muß der Dogmatik vorbehalten werden.

§. 28.

Schon aus dem Umstande, daß das neue Testament den Beistand Gottes als nothwendig für den Menschen ansieht, um zu wahrer Tugend zu gelangen, erhellt, daß es dem Menschen in sittlicher Hinsicht nur eine beschränkte Freiheit zuschreibt. Die Gottheit allein betrachtet es als die über alle Schranken erhabene Macht und Güte (Matth. 19, 17), und mithin als das absolut freie Wesen. Die vorzüglichsten Beschränkungen der sittlichen Freiheit liegen nach demselben in der sinnlichen Natur des Menschen, und den daraus entspringenden Neigungen und Leidenschaften, z. B., der Weltliebe, der Sorge für das physische Leben, rc. (Röm. 7, 14; Matth. 26, 41; 13, 1, f.; Joh. 5, 44). Auch die Einwirkungen der Dämonen scheinen in einigen Stellen unter die Beschränkungen der sittlichen Freiheit gezählt zu werden (z. B. Ephes. 6, 12; 1 Petr. 5, 8; rc.). In welchem Sinne das, was das neue Testament von Dämonen sagt, überhaupt genommen werden müsse, hat die Dogmatik zu lehren; später wird untersucht werden, in wiefern, auch bei Voraussetzung der Existenz böser Geister, der Lehre von den Wirkungen derselben in der Moral Wichtigkeit zukomme oder nicht. Indessen läßt das neue Testament keine einzige

---

1. Bretschneider, Dogm., 2, S. 562. Niemeyers Briefe an christl. Religionsl., 2, S. 118, f.

Beschränkung der sittlichen Freiheit als unbesiegbar gelten; sondern setzt überall voraus, daß dem Menschen das Vermögen zukomme sie zu überwinden, und durch selbstständige Willensbestimmung dem Guten getreu zu bleiben (Matth. 5, 29; 1 Cor. 10, 13; Jac. 1, 13; 4, 7; Ephes. 6, 11). Außerdem lehrt es, daß das Evangelium, indem es die sittlichen Kräfte desjenigen, der es gläubig auffaßt, wecke und erhöhe, denselben in den Stand setze, über manche dem Nichtchristen beinahe unüberwindliche Beschränkungen der Freiheit den Sieg davon zu tragen (Röm. 8, 1 f.; Ephes. 6, 10), was als keine Uebertreibung erscheinen wird, wenn man bedenkt, wie sehr das Christenthum durch die Reinheit seiner moralischen Grundsätze, durch die innige Verbindung seiner Moral mit der Religionslehre, und durch mehrere ihm eigenthümlich angehörige und höchst wirksame moralische Beweggründe, geeignet ist, die sittlichen Kräfte des Menschen zu einer über die sinnlichen Einwirkungen siegenden Thätigkeit zu erheben.

§. 29.

Die Frage: ob der Mensch wirklich ein freies Wesen sey, wie das neue Testament überall voraussetzt, kann schlechterdings nicht aus der Erfahrung erwiesen werden[1]. Denn schon in dem Begriffe der Freiheit liegt es, daß sie etwas nur allein auf die Sphäre des innern Lebens beschränktes ist, und immer nur Grund des erscheinenden Wirkens, niemals aber selbst zur Erscheinung, und mithin zum Gegenstand der äußern Beobachtung und Erfahrung werden kann. Und wäre es auch möglich, daß sie in ihrem wahren

1. Bockshammer, die Freiheit des menschlichen Willens, S. 25 f.

Wesen in die Erscheinung übergienge, so könnte sie von uns nicht erkannt werden, weil ja unsere äußere Wahrnehmung an die Formen der Zeit und des Raumes geknüpft ist, welche mit dem Gesetze der Caussalität innig zusammenhängen, und insofern dem Begriffe der Freiheit widersprechen. Nur in dem eigenen Bewußtseyn können wir die Thatsachen finden, welche der Untersuchung über die Realität des Freiheits-Begriffes zur sichern Grundlage dienen. Deswegen kann auch die Freiheit eigentlich nicht bewiesen, sondern nur nachgewiesen werden; jeder muß sich derselben in seinem eigenen Innern gewiß werden. Aber sie kündigt sich auf eine so deutliche und bestimmte Weise in dem Bewußtseyn an, daß der Mensch, auch wenn er durch eine verirrte Spekulation zum entschiedensten Läugner derselben geworden seyn sollte, sich dennoch der Ueberzeugung von ihrer Realität unmöglich entschlagen kann, und sich in seinen Urtheilen über die eigene und fremde Handlungsweise so aussprechen muß, als wenn er derselben gewiß wäre.

§. 30.

Die merkwürdigsten Thatsachen des Bewußtseyns, auf welche es hier ankommt, sind die, welche aus der praktischen Richtung des Geistes hervorgehen, und mithin in das Gebiet des Moralischen fallen. Wir sind uns mit einer über alle Zweifel erhabenen Gewißheit bewußt, daß wir im Zustande der Besonnenheit dem augenblicklichen Impulse des sinnlichen Triebes zu widerstehen vermögen, daß wir die Befriedigung desselben aufschieben, und vorher überlegen können, in welchem Verhältniß die Befriedigung der rege gewordenen Sinnlichkeit zu unserm gesammten Wohlseyn stehe. Wir sind uns

bewußt, daß wir dem Triebe die begehrte Befriedigung sogar versagen können, wenn wir eingesehen haben, daß diese Versagung unser Wohlseyn im Ganzen mehr befördern werde, als jene Befriedigung. Wir schreiben es daher uns zu, wenn wir dem Andrange der Sinnlichkeit zu leicht nachgegeben und die erforderlichen Ueberlegungen nicht angestellt haben, oder wenn wir, den Aussprüchen des Verstandes entgegen, zu unserm Schaden einer sinnlichen Begierde oder Neigung Befriedigung gewährt haben. Noch mehr (und erst diese Thatsachen entsprechen ganz dem aufgestellten Begriffe von Freiheit), wir sind uns bewußt, daß wir uns aller Rücksichten auf den sinnlichen Trieb entschlagen und uns im Wollen und Handeln nach den absoluten Gesetzen des Sittlichen bestimmen können, selbst dann, wenn dieses Gesetz uns eine Handlungsweise vorschreiben sollte, die mit den Forderungen unserer sinnlichen Natur im Widerspruche stände. Wenn wir überzeugt sind, daß wir, ohne Rücksicht auf den Trieb zu nehmen, uns nach dem Ausspruch des Sittengesetzes bestimmt haben, so sind wir zufrieden mit uns selbst, schreiben uns Verdienst zu und achten uns; im entgegengesetzten Falle sind wir unzufrieden mit uns selbst, schreiben uns Schuld zu, und verachten uns: doch bleibt uns auch im letztern Falle das Bewußtseyn, daß wir darum nicht immer so handeln müssen, sondern ein andermal dem Sittengesetze den unbedingten Gehorsam leisten können, welchen es verlangt. Auf gleiche Weise urtheilen wir auch über andere Menschen: wenn ihre Handlungen uns aus reinem Gehorsam gegen das Sittengesetz entsprungen zu seyn scheinen, so legen wir ihnen Verdienst bei und achten sie; scheinen sie uns hingegen mit dem Bewußtseyn des sittlichen Gesetzes und

dennoch dem Ausspruche desselben entgegen nach dem Reize der sinnlichen Natur gehandelt zu haben, so legen wir ihnen Schuld bei und verachten sie. Doch müssen wir auch bei der größten Verachtung, die sie uns einflößen, immer die Möglichkeit voraussetzen, daß sie in einem andern Falle dem Sittengesetz einen reinen Gehorsam leisten können.[1]

§. 31.

Die angeführten Thatsachen des Bewußtseyns sprechen allein schon auf eine unwiderlegliche Weise für die Realität der sittlichen Freiheit. Da aber, wie oben (§. 24, S. 74) schon bemerkt wurde, die sittliche Freiheit nur ein Zweig oder eine besondere Aeußerungsweise der Freiheit im allgemeinen Sinne ist, welche sich, als zum Wesen des Geistes gehörig, in allen Richtungen und Formen seines Wirkens ankündigen muß, so wird die Realität derselben noch mehr über allen Zweifel erhoben werden, wenn wir nachweisen können, daß der Geist auch in der Sphäre des Erkennens und Denkens, ja sogar in der Sphäre des Gefühls ein Vermögen freier Selbstbestimmung äußert. Hiezu dienen wieder einige höchst merkwürdige Thatsachen des Bewußtseyns.[2]

Wir sind uns nämlich bewußt, daß die äußern Einwirkungen die Richtung unserer Aufmerksamkeit nicht auf eine unbedingte Weise determiniren, daß wir vielmehr im Zustande der Besonnenheit unserer Aufmerksamkeit eine dem sinnlichen Reize ganz entgegengesetzte Richtung geben können; daß wir sogar im Stande sind, ohne durch die äußere Caussa-

1. Schmidt, Moralphilos., 1, S. 446 f. Jacobi's Werke, 4ter Bd., 1ste Abtheil., S. 29.

2. Bockshammer, am ang. Orte, S. 28 f.

lität oder die natürliche Association der Gedanken dazu aufgefordert zu seyn, vermöge eines Aktes innerer Selbstbestimmung eine ganze Reihe von Gedanken vor unser Bewußtseyn treten zu lassen, und zum Gegenstand unsers Nachdenkens zu machen. Wir sind uns gewisser Ideen bewußt (der Idee des Unendlichen und Absoluten, der Idee des Sittlich-Guten), welche ihrem Wesen nach über alle Gesetze der Erfahrungswelt erhaben sind, und welche wir daher auch nicht aus der äußern Erfahrung, mithin auch nicht durch eine von äußerer Caussalität bedingte Aktivität des Geistes erlangt haben können, sondern durch eine rein spontane Thätigkeit des Geistes aus dem tiefen Wesen des Geistes selbst müssen producirt haben, und die folglich als eine Frucht reiner geistiger Selbstbestimmung zu betrachten sind. Auf gleiche Weise kündigen sich in uns gewisse Gefühle an (die religiösen und sittlichen Gefühle, in gewissem Sinne auch die ästhetischen), welche, wie unser innigstes Bewußtseyn es aussagt, von dem Einfluß der äußern Verhältnisse auf unser sinnliches Wohlseyn ganz unabhängig sind, und eben dadurch anzeigen, daß die unter dem Gesetze strenger Caussalität stehende Erfahrung sie nur veranlassen aber nicht erzeugen kann; sondern daß ihre Entstehung in einer rein unabhängigen Aktivität des Geistes und den aus derselben entsprungenen Ideen begründet seyn muß.[1]

§. 32.

Ueberhaupt, wenn wir mit unserer Beobachtung von den untersten Entwicklungsstufen und Thätigkeits-Sphären des

---

1. Gerlach, Tugendl., S. 138 f.

Menschen bis zu den höchsten aufsteigen, so bemerken wir gleichsam ein stetes Ringen des Geistes, sich je mehr und mehr der äußern Naturnothwendigkeit zu entwinden und in reiner, unabhängiger Selbstthätigkeit sein wahres Seyn und Leben zu offenbaren. Schon in der Sphäre der Sinnlichkeit, wo im Ganzen die geistige Thätigkeit noch in strenger Gebundenheit erscheint, beginnt doch in den Wirkungen des Gedächtnisses und der Einbildungskraft die geistige Selbstständigkeit wie in leiser Dämmerung hervorzutreten, insofern in derselben die unter dem Einflusse äußerer Einwirkungen auf das Sinnorgan entstandenen sinnlichen Wahrnehmungen durch eine besondere Aktivität des Geistes in dessen eigenes Seyn aufgenommen und gleichsam mit demselben vermählt, und also dem unter dem Gesetze der Naturnothwendigkeit erfolgenden Sinnenreize entwunden erscheinen. Viel deutlicher offenbart sich die Selbstständigkeit des Geistes in der Sphäre des Verstandes: hier wird die sinnliche Wahrnehmung schon nicht mehr durch den augenblicklichen Reiz in dem Sinnorgan determinirt, sondern nach Zwecken geleitet; die aus der äußern realen Welt geschöpften Vorstellungen verarbeitet der Geist, indem er sie in ihren gegenseitigen Verhältnissen überschaut, zu Begriffen, und schaffet sich also eine nur in ihm, folglich ideal existirende Welt, über die er unabhängig von dem äußern Naturgesetze mit eigener Macht schaltet und waltet, indem er die Begriffe in Urtheile und diese in Schlüsse zusammensetzt, und so zu Erkenntnissen aufsteigt, die ihm die sinnliche Anschauung nimmermehr hätte verschaffen können. Dieselbe höhere Unabhängigkeit des Geistes äußert sich in dieser Sphäre in der praktischen Richtung des Geistes, insofern das Begehren, entbunden

von der Gewalt des augenblicklich aufgeregten Triebes, durch Vorstellungen bestimmt und nach Zwecken geleitet erscheint, und so zum (verständigen) Wollen wird. In gleichem Verhältnisse erhebt sich in dieser Sphäre die dem äußern Eindruck unmittelbar entsprungene Empfindung zu einem Gefühle, welches von Vorstellungen und dem durch diese bedingten Wollen determinirt, also von äußerer Naturnothwendigkeit schon in bedeutendem Grad unabhängig ist. Ungeachtet alles dessen, erscheint in dieser Sphäre der Geist noch nicht in reiner Unabhängigkeit, weil sein Erkennen im Grunde immer nur ein Verarbeiten des durch äußere Anschauung erlangten Stoffes ist, und sein Wollen und Fühlen in Beziehung auf das äußere Wohlseyn steht. In seiner vollen Unabhängigkeit und Selbstständigkeit tritt der Geist erst in der Sphäre der Vernunft hervor, während er auf der einen Seite in den ihm hier aufgehenden religiösen und sittlichen Ideen alle Gesetze der äußern Welt weit überfliegt, und ein von aller Naturnothwendigkeit entbundenes Wirken offenbart, äußert er auf der andern Seite ein Wollen, welches, unter ganz eigenthümlichen Gesetzen stehend, von allen sinnlichen Rücksichten durchaus unabhängig ist, und daher auch mit dem unter äußerer Caussalität unmittelbar erfolgenden, oder auch durch Verstandeszwecke geleiteten Begehren, oft in einen direkten Widerspruch tritt. Unter dem Einfluß der religiösen und sittlichen Ideen erwachen zu gleicher Zeit gewisse Gefühle eigenthümlicher Art, die, wie jene Ideen, von allen sinnlichen Beziehungen frei, und insofern ebenfalls selbstständig und unabhängig sind.[1]

---

1. Gerlach, Tugendl., S. 139 f.

§. 33.

Aus den angeführten Bemerkungen, welche in dem Bewußtseyn eines jeden Menschen ihre Bestätigung finden, ergiebt sich, daß die Freiheit ein zum Wesen des Geistes gehöriges Vermögen und im Grunde nichts anders ist, als das Vermögen desselben, sich in seinem reinen eigenthümlichen Seyn zu offenbaren: insofern sie als sittliche erscheint, ist die Freiheit das Vermögen des Geistes, sein wahres eigenthümliches Seyn im Wollen und Handeln zu offenbaren, oder das Vermögen des Geistes, seinem wahren Seyn und **Wesen gemäß zu wollen und zu handeln**[1]. Die sittliche Freiheit ist folglich nicht, wie sie so oft definirt wurde, das Vermögen der Wahl zwischen dem Sittlich-Guten und Sittlich-Bösen; sie ist ganz eigentlich das Vermögen, das Sittlich-Gute zu wollen und zu vollbringen, weil ja nur das Wollen des Sittlich-Guten dem Wesen des Geistes gemäß seyn kann. Das Sittlich-Böse widerspricht dem Wesen des Geistes; der Mensch kann sich daher für dasselbe nur insofern entscheiden, als er sich des Vermögens unabhängiger Selbstbestimmung begibt, und sich dem Einflusse fremder Bestimmungsgründe kraftlos überläßt. Ganz richtig erklärt daher das neue Testament die wahre Freiheit (als Zustand betrachtet) mit der Tugend für identisch, und den Lasterhaften als in dem Zustande der Sklaverei sich befindend. Damit soll aber nicht gesagt werden, daß der Mensch für die Sünde, die er begeht, nicht verantwortlich gemacht werden könne; denn das ist eben seine Freiheit, daß er zu

1. Jacobi's Werke, 2, S. 315. Hillebrand, Anthrop., 2, S. 321 f.

derselben nicht gezwungen werden kann, sondern sich derselben durch eigene Schuld hingibt, indem er von dem ihm beiwohnenden Vermögen der unabhängigen Selbstbestimmung keinen Gebrauch macht. Das Sittlich-Böse ist also, obgleich auf der einen Seite von einem Nichtfreiseyn des Menschen aussagend, insofern frei zu nennen, und dem Menschen zuzurechnen, als sich der Mensch, der es vollbringt, selbst in den Zustand der Unfreiheit begibt, indem er von seinem Vermögen sich frei, d. h., als Geist zu äußern, keinen Gebrauch macht. Der Lasterhafte ist also ein Unfreier aus Schuld, der Tugendhafte ein Freier durch sein eigenes Verdienst. [1]

§. 34.

Freiheit gehört zum Wesen des Geistes; eben darum entwickelt sie sich stufenweise, in eben dem Maße, als der Geist selbst sein eigenthümliches Seyn entfaltet, und tritt in ihrem wahren Wesen erst auf der Stufe hervor, wo der Geist sein eigenthümliches Seyn in der größtmöglichen Kraft und Klarheit offenbart, d. h., auf der Stufe der Vernunft. Der Mensch wird folglich nicht frei geboren, sondern nur mit der Anlage es zu werden; bis auf welchen Grad er es werde, dieß hängt von ihm ab, obgleich damit nicht geläugnet werden soll, daß die Gunst oder Ungunst der äußern Verhältnisse auf die Entwicklung des Menschen zur Freiheit einen bedeutenden Einfluß äußere. Es ist daher ein gegen alle Psychologie anstoßendes Begehren, von den Menschen auf allen Stufen der Bildung den gleichen Grad freier Wirksamkeit zu fordern;

---

1. Jacobi, 6, S. 208. Hillebrand, Anthrop., 2, S. 323. Dagegen Krug, Handwörterb. der philos. Wissensch., Bd. 2, S. 67 f.

mancher leistet schon viel, wenn er auf der Stufe, auf welcher er sich befindet, ein nach Grundsätzen des Verstandes geleitetes Wollen äußert: nur von dem zur Vernünftigkeit gereiften Menschen darf gefordert werden, daß er mit reiner Selbstständigkeit wolle und handle. Indessen ist der Geist selbst, wie schon oben (§. 32) ist angedeutet worden, von einem ursprünglich in seinem Wesen liegenden Streben beseelt, sich der äußern Naturnothwendigkeit zu entreißen und zu einem wahrhaft freien Seyn und Wirken zu erheben; es gründet sich auf den, dem Geiste, gleich jedem andern lebenden Wesen inwohnenden unzerstörbaren Trieb nach dem eigenthümlichen Seyn und Leben, mit welchem, wie später gezeigt werden soll, alle moralischen Anlagen zusammenhängen. Daher kündigt sich die Freiheit, wenn gleich nur in leiser Dämmerung, schon auf den Bildungsstufen an, wo sie noch nicht in ihrem wahren Wesen hervortreten kann. Schon in den Jahren der Kindheit, und in dem Zustande der Unkultur, wo der Mensch noch tief in sinnlicher Befangenheit lebt, gibt es Augenblicke, wo er, angeregt von einem geheimen Sehnen nach dem was der Mensch eigentlich zu seyn berufen ist, sich in seinem Wollen und Handeln weit über die Gewalt des sinnlichen Triebes erhebt; gleichwie in dem Menschen in der andern Hauptrichtung seines Geistes die Ahnung des Unendlichen aufdämmert, längst ehe er die Idee des Absoluten mit Klarheit und Bestimmtheit aufzufassen vermögend ist.

§. 35.

Uebrigens ist die Freiheit des Menschen, wie das neue Testament es richtig andeutet, die eines endlichen Wesens, d. h. eine beschränkte. Sie durchbricht zwar, im Laufe ihrer

Entwicklung, manche Schranken, welche sie früher noch mehr oder weniger im Zustande der Gebundenheit erhielten; auch ist es unmöglich zu bestimmen, bis auf welchen Grad sie sich über den Einfluß der Naturnothwendigkeit erheben kann, wie überhaupt die Kraft des Geistes schlechterdings nicht zu ermessen ist. Immer aber, und auch auf der höchsten Stufe der Entfaltung wird sie, weil der Mensch selbst ein endliches Wesen ist, eine endliche und beschränkte bleiben; nur das absolute Wesen kann im Besitze einer absoluten Freiheit seyn. Abgesehen davon, daß der Mensch seine äußeren Verhältnisse nicht beliebig bestimmen, und sich den Stoff seines Wirkens nicht schaffen kann, sondern ihn als einen gegebenen empfangen muß, was im Grunde die Freiheit, deren eigenthümliche Sphäre das innere Seyn und Leben ist, und bei welcher es nicht auf den Stoff des Wirkens sondern auf die Form desselben ankömmt, nicht wirklich beschränkt; so kann der Mensch sich über die Möglichkeit äußerer Bestimmbarkeit nie und durch keine Anstrengungen ganz erheben. Immer können Fälle eintreten, wo der äußere Reiz, verstärkt durch die Ungunst augenblicklicher Verhältnisse, durch Temperament und durch den Einfluß früher Erziehung und eingesogener Vorurtheile, dem sinnlichen Trieb eine solche Gewalt verleiht, daß der Mensch betäubt, und in seinem innern Seyn und Wirken überwältigt, von dem Vermögen unabhängiger Selbstbestimmung keinen Gebrauch zu machen im Stande ist. Indessen ist diese Möglichkeit äußerer Bestimmbarkeit nicht eine absolute, sondern nur eine relative Beschränkung der Freiheit, weil, wie eben bemerkt wurde, der Grad bis auf welchen der Mensch sich durch innere geistige Fortbildung über dieselbe erheben kann, sich nicht bestimmt angeben läßt.

Als unüberwindliche Beschränkungen der Freiheit sind nur diejenigen Zustände zu betrachten, in welchen sich der Mensch des Vermögens vernünftiger Wirksamkeit seines Geistes völlig beraubt findet, wie der Zustand der totalen Bewußtlosigkeit oder des halben Bewußtseyns, des Wahnsinns und plötzlicher Ueberraschung.

§. 36.

Es ist nicht zu läugnen, daß der Geist, indem er sein Vermögen der unbedingten Selbstbestimmung äußert, oder sich als frei offenbart, gewisse Gesetze befolgt, die ihm als Geist gegeben sind. Ein gesetzloses Vermögen ist folglich die Freiheit nicht. Nach Gesetzen wirkt der Geist, wenn er als Vernunft zur Erkenntniß des Absoluten aufstrebt, eben so wenn er in praktischer Richtung sich zum sittlichen Wollen und Handeln bestimmt; und auf gesetzliche Weise entspringen aus der Tiefe seines Wesens die auf das Religiöse oder Moralische sich beziehenden reinen Gefühle. Allein dieß hebt die Freiheit keineswegs auf. Denn einmal sind diese Gesetze, welche der Geist in seinem freien Wirken und Streben befolgt, von den Naturgesetzen insofern wesentlich verschieden, als diese immer blind wirkende sind, während jene von dem Geiste in dem innigsten Selbstbewußtseyn als seine Gesetze erkannt und mit dem Interesse, das er an seinem eigenen Seyn und Wirken hat, umfaßt werden; und sodann ist das gerade das Wesen der Freiheit, wie aus den angeführten Thatsachen erhellt, daß der Mensch diesen Gesetzen nicht mit Nothwendigkeit unterworfen ist, wie die Naturwesen den ihnen gegebenen Gesetzen; sondern das Vermögen hat, mit unbedingter Selbstbestimmung ihnen gemäß zu wirken und

zu handeln, aber diesem Vermögen auch entsagen, und sich der Gewalt der von außen auf ihn einwirkenden Naturgesetze hingeben kann. — Aber gerade auf diesen Umstand gründet der Determinismus einen seiner stärksten Einwürfe gegen die Freiheit: „Wenn die dem Menschen als Geist gegebenen Gesetze keine zwingende Gewalt auf ihn ausüben, so muß es immer von einem Grund abhängen, ob der Mensch sich ihnen gemäß bestimme oder nicht. Aber wenn alle Willensbestimmungen des Menschen und sein gesammtes Wirken jedesmal von einem Grunde determinirt werden, so kann von einem Vermögen unbedingter Selbstbestimmung nicht ferner die Rede seyn, und die Freiheit, welche der Mensch in den Thatsachen seines Bewußtseyns zu finden glaubte, ist nur ein Wahn.“ — Es muß nun allerdings zugegeben werden, daß der Mensch, ohne einen Grund oder ein Motiv zu haben, keinen Entschluß fassen, noch sich zu irgend einer Thätigkeit bestimmen kann: allein was hier nicht zugegeben werden kann ist die Behauptung, daß die dem Geiste gegenwärtigen Motive im Zustande der Besonnenheit jemals eine zwingende Gewalt auf ihn ausüben, und ihn mit Nothwendigkeit zu dieser oder jener Wirksamkeit determiniren. Dagegen sprechen die oben angeführten Thatsachen des Bewußtseyns auf die entschiedenste Weise. Freilich bleibt eben darum die Freiheit ein unbegreifliches und unerklärbares Vermögen: denn wir begreifen nur diejenigen Erscheinungen, die wir in ihrer Begründung in den sie erzeugenden Ursachen erforscht haben; und wir erklären sie, indem wir diese Ursachen und den Zusammenhang, in welchem sie mit der gegebenen Erscheinung stehen, nachweisen. Da nun in dem Gebiete der Freiheit von nothwendig determinirenden Ursachen keine

Sprache seyn kann, so kann hier auch nichts begriffen und erklärt werden. Allein, sollte dieß uns befremden? Ist nicht im Grund jede geistige Kraft in ihrem tiefen Wesen und Wirken eine rein unbegreifliche? Und außerdem ist hier nicht zu übersehen, daß das Gesetz der Caussalität, auf welchem jener ganze Einwurf beruht, ein Verstandesgesetz ist, welches, wie überhaupt der Geist auf der Stufe des Verstandes, noch ganz der äußern Welt zugekehrt ist, sich auch bloß auf die Erscheinungen dieser Welt bezieht, aber auf die Welt der Intelligenzen, zu welcher der Geist gehört, nicht übergetragen werden darf. Wirklich erhebt sich auch die Vernunft in ihrer theoretischen Richtung schon weit über dieses Gesetz, indem sie ein absolutes, ein mithin rein ursprüngliches und den Grund seines Daseyns einzig in sich selbst habendes Wesen anerkennt und proklamirt; es darf uns daher nicht Wunder nehmen, wenn der Geist, indem er auf gleicher Höhe sich in praktischer Rücksicht äußert, sich ebenfalls über jenes Gesetz erhaben erweiset, und, rein unabhängig von nöthigenden Bestimmungsgründen, sich selbst Grund seines Wollens und Handelns wird.[1]

§. 37.

Nicht unberührt darf der Einwurf gelassen werden, daß die Freiheit mit göttlicher Präscienz und Weltregierung unvereinbar sey. Man könnte im Grunde diesen doppelten Einwurf auf sich beruhen lassen, weil ja das göttliche Wissen und Wirken für uns ganz unergründlich ist, und daher nie

---

1. Jacobi's Werke, 2, S. 322. Heydenreich, natürliche Rel., 2, S. 60 f.

zur Basis eines gegründeten Zweifels an der menschlichen Freiheit gemacht werden darf, und weil überhaupt das, was sich einmal in den Thatsachen des Bewußtseyns als wirklich bewährt hat, durch die Speculation nie unsicher gemacht werden kann. Indessen kann, was die Behauptung betrifft, daß die Freiheit durch das göttliche Vorherwissen nothwendig aufgehoben werde, bemerkt werden, daß der Zeitbegriff, wie der Begriff des Raums, als bloße Form unserer Anschauung, von welcher wir uns selbst in unserm höhern geistigen Wirken mehr oder weniger entbunden äußern, auf keine Weise auf Gott übergetragen werden darf, und daß mithin von einem göttlichen Vorherwissen gar nicht die Sprache seyn kann. Ferner wird bei dem Einwurf der Unvereinbarkeit der Freiheit mit der göttlichen Vorsehung unbeachtet gelassen, daß die eigentliche Sphäre der Freiheit nur die ist, in welcher die Selbstbestimmung des Menschen Statt findet, und daß folglich die Realität derselben keineswegs widerlegt würde, wenn auch bewiesen werden könnte, daß der Mensch durch seine That niemals in das unter der Leitung der Gottheit sich unaufhaltsam fortbewegende Getriebe des Weltlaufes eingreifen könne, und daß sogar die äußere That, insofern sie als Erscheinung unter den Gesetzen der den Weltlauf bildenden geschichtlichen Erscheinungen steht, niemals als frei zu betrachten sey. Alles kömmt darauf an, daß der innere Willensakt frei sey; nicht darauf aber, daß derselbe ungehindert in die entsprechende That übergehe, und daß die That den beabsichtigten Einfluß auf die Gestaltung der äußern Verhältnisse hervorbringe. Uebrigens wäre noch zu beweisen, ob denn die Gottheit wirklich die geschichtlichen Erscheinungen im Großen und im Kleinen gleich einem unaufhaltsam Alles mit sich fort=

reißenden Strome dahin wälze, ohne auf die Willensbestimmungen der von ihr selbst mit dem Vermögen unabhängiger Selbstthätigkeit ausgestatteten Wesen die mindeste Rücksicht zu nehmen. Die Bemerkung, daß der Mensch, ungeachtet der ungeheuern Gewalt der in der Natur wirkenden Kräfte, und der starren Nothwendigkeit unter deren Gesetze alle Naturerscheinungen erfolgen, dennoch auf die Natur einwirken, die Kräfte derselben aufhalten, binden, leiten, und ihr die Spuren des in ihm selbst lebenden und wirkenden Geistes tief eindrücken kann, berechtigt uns vielmehr zu der Vermuthung, daß Gott in dem nach den Gesetzen seiner unerforschlichen Weisheit angelegten Plane des Weltlaufes die Willensbestimmungen des Menschen als mitwirkende Momente mit aufgenommen hat, und daß folglich wenigstens nicht im Allgemeinen behauptet werden darf, daß nur der innere Willensakt, aber die äußere That niemals frei sey.[1]

Gemeinschaftliche Grundlage der bisher genannten sittlichen Anlagen; sittlicher Trieb.

§. 38.

Unsere bisherigen Untersuchungen über die Begründung des Sittlichen in dem menschlichen Geiste ließen uns drei, den drei Grundvermögen des menschlichen Geistes correspondirende, sittliche Anlagen erkennen, welche bei der Erzeugung jeder echt moralischen That concurriren und thätig werden müssen, nämlich ein natürliches Sittengesetz, ein sittliches Gefühl, und ein freies selbstständiges Wollen. Wir dürfen aber, wenn wir das Sittliche bis zu seinem tiefsten Grunde im

1. Bockshammer, am a. O., S. 82 f.

menschlichen Geiste verfolgen wollen, bei diesen drei Anlagen nicht stehen bleiben, sondern müssen noch tiefer einzudringen suchen. Denn jede derselben weiset wieder, wie aus einer nähern Betrachtung derselben erhellt, auf eine noch tiefer liegende Anlage hin, auf welcher sie ruht, und es wird sich bei fortgesetzter Untersuchung ausweisen, daß die drei genannten moralischen Anlagen in derselben Grund-Anlage ihre gemeinschaftliche Wurzel haben. Da nämlich die Gesetze des Geistes, gleichwie die Gesetze aller Naturwesen, nirgends für sich und abgesondert existiren, sondern den Kräften, welchen sie zur Regel dienen sollen, inwohnen, und, um erkannt zu werden, aus der Wirksamkeit dieser Kräfte abstrahirt werden müssen, so setzt auch das moralische Gesetz eine solche Kraft der es inwohnt, und durch deren Wirksamkeit es sich offenbart, im Geiste voraus. So weiset das moralische Gefühl auf einen Grund hin, um dessen willen es sich hinsichtlich des Sittlichen mit Lust, hinsichtlich des Unsittlichen aber mit Unlust ausspricht. Und so muß wieder, wenn es nur möglich seyn soll, daß der Geist sich im Wollen und Handeln mit reiner Unabhängigkeit von allen äußern Bestimmungsgründen auf eine ganz selbstständige, seinem wahren Wesen angemessene Weise bestimme, ein innerer Grund vorhanden seyn, auf den er sich bei einem solchen Wollen und Handeln stützt, und der ihm dabei zum vollgiltigen Motive dient.

§. 39.

Diese gemeinschaftliche Grundlage der bisher angeführten sittlichen Vermögen ist ein gewisser, tief in dem Wesen des menschlichen Geistes liegender sittlicher Trieb. Es regt sich

nämlich in jedem Menschen eine unwillkührliche Sehnsucht nach dem Sittlich-Guten; jeder muß, wenn er aussagen will, was sich in seinem tiefsten Bewußtseyn ankündigt, mit Paulus sagen (Röm. 7, 18): „Wollen des Guten habe ich wohl, nur das Vollbringen fehlet mir oft.“ Schon in früher Kindheit und auf der untersten Stufe der Bildung beginnt dieser Trieb sich in leiser, dämmernder Ahnung anzukündigen, ob er gleich hier, wegen der vorherrschenden Sinnlichkeit, dem Wollen und Handeln noch nicht die entschiedene beharrliche Richtung auf das Sittlich-Gute zu geben vermag. Bei steigender Bildung tritt diese Sehnsucht nach der Tugend mit immer mehr Kraft und Klarheit hervor; mit jeder Befriedigung gewinnt sie an Stärke und wird in eben dem Grade, in welchem der Mensch auf dem Wege der Sittlichkeit voranschreitet, lebhafter und dringender. Sie wird geschwächt durch die Sünde, kann aber auch durch die entschiedenste Lasterhaftigkeit nicht ganz unterdrückt und ertödtet werden. Dieser Trieb nach der Tugend ist das sittlichgute Wollen noch nicht; zu diesem gehört, daß er von dem Geiste mit freier Selbstständigkeit ergriffen werde, und denselben in seinen praktischen Aeußerungen bestimme; dann erst können auch die Gesetze desselben mit Klarheit und Bestimmtheit ins Bewußtseyn eintreten. Aber der Geist hätte keinen Grund, sich mit freier Selbstständigkeit nach den seinem Wesen inhärirenden Gesetzen im Wollen und Handeln zu bestimmen, wenn ihm nicht ein unmittelbares Interesse an einem seinem Wesen entsprechenden Wollen und Handeln, mithin ein sittlicher Trieb inwohnete.

§. 40.

Dieser sittliche Trieb würde aber selbst ohne Erklärung bleiben, wenn wir außer Acht ließen, daß auch er wieder in einem allgemeinern, das ganze geistige Wesen durchdringenden und beherrschenden Triebe wurzelt, oder vielmehr dieser Trieb selbst nach einer seiner beiden Hauptrichtungen ist. Wir sprechen von dem Triebe des Geistes nach seinem reinen eigenthümlichen Leben. Ueberall nämlich, wo in einem Wesen Leben ist, da ist in demselben auch ein Trieb nach diesem Leben. In den physischen Organismen und daher auch in der sinnlichen Natur des Menschen vereinigen sich alle Triebe in dem Grundtriebe, ihr Seyn nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit zu erhalten und auf den höchst möglichen Grad der Entwicklung und Aeußerung zu bringen. Auf gleiche Weise ist, wie schon oben (§. 8, S. 51) bemerkt wurde, der Grundtrieb des Geistes kein anderer als der Trieb, sich in allmähliger Fortbildung zum höchst möglichen Grad des selbstständigen Seyns und Lebens zu erheben. Bei den physischen Organismen, und so auch in der sinnlichen Natur des Menschen, wirkt der genannte Trieb nie anders als blind und willenlos, und leitet die ganze Bildung und Entwicklung der Wesen nach Gesetzen strenger Nothwendigkeit. Auch bei dem Menschen fängt der seinem Geiste inwohnende Lebenstrieb an sich auf eine unwillkührliche, beinahe instinktartige Weise zu äußern. Bald aber wird er, bei anhebender Entwicklung und Erstarkung des Geistes, von dem Bewußtseyn aufgefaßt, von dem Geiste mit freier Selbstständigkeit ergriffen, und so seiner ursprünglichen Unwillkührlichkeit entrissen. Wie nun der Geist seiner Natur nach ein über das

zeitlich und räumlich Beschränkte und unter Gesetzen blinder Nothwendigkeit Stehende erhabenes, zu einem Reiche des Uebersinnlichen und Unendlichen gehöriges Wesen ist, so kann auch dieser geistige Lebenstrieb durch nichts Zeitliches, Irdisches, durch nichts von der äußern Welt Gegebenes oder aus der Erfahrung Abstrahirtes befriedigt werden. Er geht auf das Unbedingte und Unendliche; und zwar nach der einen seiner beiden Hauptrichtungen auf ein Erkennen des allem Bedingten zum Grunde liegenden schlechthin Unbedingten und Absoluten; nach der andern Richtung, auf ein Wollen und Handeln nach unbedingten, in dem Wesen des Geistes selbst liegenden, und eben deswegen die Welt der Intelligenzen beherrschenden und von dem allvollkommenen Geiste gewollten Gesetzen. In dieser Richtung erscheint er nun als sittlicher Trieb; und es wird leicht einzusehen seyn, wie mit ihm die verschiedenen andern moralischen Anlagen, die sich uns durch unsere bisherigen Untersuchungen zu erkennen gegeben haben, zusammenhängen.

§. 41.

Indem der Geist mit der Reflexion bei diesem sittlichen Triebe und dem letzten Zwecke desselben, nämlich einem ins Unendliche, und folglich zur Aehnlichkeit mit dem unendlichen Wesen sich entfaltenden geistigen Leben verweilet, treten allmählig die diesem Zwecke entsprechenden Formen desselben ins Bewußtseyn, aus welchen sich nach und nach die Idee des Sittlich-Guten entwickelt, in welcher die Gesammtheit der das ganze Leben und Wirken umfassenden Sittengesetze eingeschlossen liegt. Doch wird diese Idee erst dann in vollem Lichte ins Bewußtseyn eintreten, und

zur Basis klarer moralischer Erkenntnisse und Ueberzeugungen werden, wenn dieser Trieb seiner ursprünglichen unwillkührlichen Aeußerungsweise entrissen, von dem Geiste mit freier Kraft aufgefaßt, und so zu einem rein selbstständigen, dem Wesen des Geistes durchaus entsprechenden Wollen und Handeln erhoben wird. — So erklärt sich ferner aus diesem sittlichen Triebe das sittliche Gefühl. Jedes Gefühl weiset nämlich, je nachdem es ein angenehmes oder ein unangenehmes ist, auf die Befriedigung oder Nicht-Befriedigung eines Triebes zurück. Da nun die Unsittlichkeit, als dem Leben des Geistes widersprechend und dasselbe hemmend, dem in praktischer Richtung sich äußernden Triebe des Geistes nach einem seinem Wesen entsprechenden Seyn und Wirken feindlich entgegentritt, so muß sie auch nothwendig unangenehme Gefühle hervorrufen, gleichwie in Absicht auf die andere Richtung des geistigen Lebenstriebes jeder Irrthum und jede Unwissenheit, deren sich der Mensch bewußt wird, unangenehme Gefühle erzeugen muß. Aus dem nämlichen Grunde muß jede sittlich-gute That, so wie jeder Fortschritt in Erkenntniß der Wahrheit von angenehmen Gefühlen begleitet seyn. — Und so begreift man endlich erst durch diesen geistigen Lebenstrieb, wie der Geist im Stande seyn kann, der mit glühender Wärme und mächtiger Kraft auf ihn einwirkenden Sinnlichkeit zu widerstehen, und sich mit reiner Selbstständigkeit seinem eigenthümlichen Wesen gemäß im Wollen und Handeln zu bestimmen, indem er nämlich in eben diesem Lebenstriebe, wovon er beseelt ist, ein Gegengewicht gegen den Andrang der sinnlichen Bestimmungsgründe, und einen Antrieb findet, sich diesem mit aller Gewalt entgegenzusetzen, und sein eigenthümliches Seyn und Leben zu wahren.

§. 42.

Die bisherigen Untersuchungen setzen uns in den Stand, eine vielfach besprochene und auch sehr wichtige Frage zu entscheiden, die Frage nämlich: in welchem Verhältniß die verschiedenen moralischen Anlagen gegenseitig stehen, in welcher unter denselben das Moralische sich zuerst ankündigt, welche mithin als die erste und ursprünglichste Quelle des sittlichen Denkens und Wollens angesehen werden müsse. Es leuchtet von selbst ein, daß diese Frage tief in die Ansichten von den moralischen Anlagen und von dem gesammten geistigen Seyn und Wirken eingreift, und daß es uns eben nicht befremden darf, wenn, bei der Verschiedenheit dieser Ansichten, die aufgestellte Frage auf so verschiedene Weise beantwortet worden ist.

§. 43.

Die englische Schule, und mit ihr mehrere deutsche Moralisten, betrachten das sittliche Gefühl als die Urquelle aller sittlichen Begriffe und des ganzen moralischen Lebens und Wirkens. Allein wenn das moralische Gefühl das ist, was wir darunter verstehen (und in keinem andern Sinne können wir ein moralisches Gefühl gelten lassen), so kann es unmöglich als die Urquelle des Sittlichen angesehen werden. Das Gefühl überhaupt steht, unserer Ansicht nach, in der innigsten Beziehung auf das Bewußtseyn, und wurzelt in demselben. Wie das Bewußtseyn das unmittelbare Innewerden des Seyns überhaupt ist, so ist das Gefühl das unmittelbare Innewerden der Modifikationen des Seyns, insofern dieselben, je nachdem sie dem eigenthümlichen Seyn entsprechen oder nicht, in Lust und Schmerz hervortreten

und sich zu erkennen geben. Das Gefühl, als Vermögen betrachtet, ist also nichts anders als das Vermögen sich der jedesmaligen, in Lust oder Schmerz offenbar werdenden Modifikationen des Seyns auf unmittelbare Weise bewußt zu werden. Das Gefühl kann also schon um seiner Bestimmung und seiner Stellung in dem geistigen Organismus willen, keine Spontaneität haben; es setzt immer entweder eine wirkliche Modifizirung des Seyns, und folglich ein Modifizirendes, oder doch wenigstens die Vorstellung oder Wahrnehmung eines Objektes voraus, welches in Beziehung auf das Seyn steht, und geeignet ist, modifizirend auf dasselbe einzuwirken; und kann aus diesem Grunde nirgends das Erste und Ursprünglichste seyn. Es nimmt so zu sagen in der ganzen Oekonomie des geistigen Lebens die mittlere Stelle ein, und ist stets zwischen dem Erkennen und Wollen das Verknüpfende und Vermittelnde. Nur vermöge der in dem Gefühle hervorgebrachten Regungen können die Vorstellungen zu Bestimmungsgründen für das Wollen und Handeln werden; wie auf der andern Seite das Wollen und Handeln, je nachdem es dem Wesen des Geistes entsprechend ist oder nicht, auf das Gefühl zurückwirkt, und durch dasselbe die Quelle manchfaltiger Begriffe und Grundsätze wird. Je nach der Entwicklung des Geistes überhaupt, erhebt sich auch das Gefühl auf verschiedene Stufen der Höhe und Reinheit; von der untersten Stufe an, wo es noch thierische Empfindung ist, durch die Region des Verstandes hindurch, wo es zwischen die auf dieser Stufe zur Entfaltung gekommenen Begriffe und Bestrebungen vermittelnd eintritt, bis zu der Sphäre der Vernunft, wo es, unabhängig von allen Beziehungen auf das sinnliche Seyn, die Modifikation welche

der Geist als solcher erleidet, ankündigt, und das rein geistige Erkennen mit dem reinsten Wollen vermittelt. In diese erhabene Sphäre der Vernunft fällt auch das moralische Gefühl und hängt innig mit dem geistigen Lebenstriebe zusammen, von dem die Sprache war. Es ist das unmittelbare Innewerden der in einer Lust oder Unlust eigener Art sich ankündigenden Modifikationen, welche durch die Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieses in praktischer Richtung sich äußernden Triebes, d. h. durch das Sittliche oder Unsittliche, in dem Zustande des Geistes hervorgebracht worden sind. Wie auf der einen Seite die sittlichen oder unsittlichen Vorstellungen, als auf ein dem Geiste entsprechendes oder widersprechendes Wollen und Handeln sich beziehend, in dem Geiste selbst sanfte, wohlthuende oder höchst widrige Gefühle hervorrufen, so wirken auf der andern Seite die Willensbestimmungen und Handlungen, je nachdem sie als sittliche oder unsittliche den Zustand des Geistes auf eine demselben angemessene oder unangemessene Weise modifiziren, auf den Geist zurück, und regen in demselben höchst angenehme oder höchst unangenehme Gefühls-Aeußerungen an. Aus allem diesem geht aber hervor, daß das moralische Gefühl, wie jedes andere, immer etwas Anregendes voraussetzt, und daß folglich das Moralische nicht zuerst in dem Gefühle hervortreten und hier nicht seine erste und ursprünglichste Quelle finden kann.

§. 44.

Der moralische Rationalismus, oder besser Intellektualismus, welchem seit Kant die meisten deutschen Moralisten gehuldigt haben, betrachtet die sittlichen Gesetze als die nothwendige Form der für das Wollen und Handeln gesetzgebend

auftretenden, und als solche sich als praktisch offenbarenden Vernunft; er nimmt folglich an, daß das Moralische sich zuerst und mit reiner Urspünglichkeit in der Sphäre des Erkennens ausspreche, und daß das moralische Gefühl, so wie die sittliche Freiheit, in der von der praktischen Vernunft aufgestellten sittlichen Gesetzgebung ihre wahre Begründung finden. — Daß nun die sittlichen Begriffe und die gesammte moralische Gesetzgebung nicht etwas von außenher Entlehntes seyn können, sondern aus dem Wesen des Geistes selbst stammen müssen, ist schon oben bewiesen worden. Auch muß zugegeben werden, daß es in dem Zustande gereifterer Geistes-Entwicklung gewöhnlich die sittlichen Vorstellungen sind, welche vermittelst der Regungen des moralischen Gefühls die sittlichen Willensbestimmungen leiten und regieren. Indessen ist es sehr zu bezweifeln, ob, wie das angeführte System behauptet, die sittlichen Gesetze sich mit reiner Ursprünglichkeit dem Geiste in der Richtung des Erkennens offenbaren. Die sittlichen Gesetze scheinen doch nur insofern zu unserer Erkenntniß gelangen zu können, als eine Wirksamkeit vorausgegangen ist, welche diesen Gesetzen entsprechend war und sie also in der That offenbarte. So lernen wir die verschiedenen Naturgesetze nur in den Erscheinungen kennen, welche an dieselben gebunden sind; und so sind die logischen Gesetze nichts anders als die Form der geistigen Wirksamkeit in der Richtung des Erkennens, und setzen also, um in dem Bewußtseyn aufgefaßt werden zu können, diese Wirksamkeit des Geistes selbst voraus. Da nun die moralischen Gesetze ebenfalls die nothwendige Form der geistigen Wirksamkeit in der Richtung des vernünftigen, mithin freien Wollens sind, so müssen wir, wenn wir der Analogie folgen

wollen, auch annehmen, daß sie nicht auf eine rein unmittelbare Weise in die Sphäre des Erkennens eintreten, sondern, um dem Geist bekannt zu werden, schon eine ihnen entsprechende Wirksamkeit des Geistes, d. h. ein reines vernünftiges Wollen und Wirken voraussetzen, und gleichsam nur der Reflex dieses in dem Bewußtseyn sich spiegelnden Wollens und Wirkens sind.

§. 45.

Es folgt aus den bisher vorgetragenen Bemerkungen daß, nach unserer Ansicht, unter den verschiedenen sittlichen Anlagen welche sich in unserm Geiste vereinigen, der geistige Lebenstrieb, in welchem sie alle wurzeln, es ist, in welchem das Moralische sich zuerst und auf die ursprünglichste Weise ankündigt. Seine Formen und Zwecke sind es, aus welchen die Reflexion die Erkenntniß von dem Sittlich-Guten und dem gesammten Sittengesetze entwickelt. Er ist die Grundlage des sittlichen Gefühls, und die Basis, welcher die Freiheit bedarf, um zur Thätigkeit zu gelangen, und sich im Wollen und Handeln aussprechen zu können. Er ist es, aus welchem fortdauernd dem sittlichen Streben des Menschen Kraft und Wärme zuströmen muß. Hieraus erklärt es sich, warum die sittliche Erkenntniß in den Menschen in eben dem Maße reiner, klarer und sicherer wird, und das moralische Gefühl an Reizbarkeit und Feinheit gewinnt, als die Sehnsucht nach der Tugend lebhafter und das Wollen und Handeln selbstständiger und dem Wesen des Geistes angemessener wird; und warum auf der andern Seite Sünde und Laster immer Verdunkelung der moralischen Erkenntniß und Abstumpfung des sittlichen Gefühls zur Folge haben. Wenn aber nach dieser Ansicht die sittliche Erkenntniß in ihrem ersten Ur-

sprunge und in höherer Ausbildung von dem sittlichen Triebe und dem dadurch bedingten sittlich-guten Wollen und Handeln abhängig gemacht wird, so soll dadurch der Einfluß welchen hinwiederum die sittlichen Vorstellungen auf das moralische Wollen und Handeln äußern, nicht geläugnet werden. Auf den höhern Stufen geistiger Entwicklung treten gewöhnlich unter den Elementen des geistigen Lebens die Vorstellungen mit einem gewissen Uebergewicht hervor; so auch hinsichtlich des Sittlichen. Die moralischen Begriffe und Grundsätze nehmen das Gefühl in Anspruch, und wirken durch dasselbe auf den Willen, ihn bestimmend und leitend, und werden so zur Basis des moralischen Lebens. Die Erfahrung spricht für den entschiedenen Einfluß, welchen die sittlichen Vorstellungen und Ueberzeugungen auf die Gesinnung und Handlungsweise der meisten Menschen ausüben, und schreckliche Beispiele stehen warnend da, um zu zeigen, welche Folgen moralische Irrthümer nach sich ziehen können. So stehen mithin die Aeußerungen des moralischen Lebens, dessen tiefste Grundlage der sittliche Trieb ist, in steter Wechselwirkung, und bedingen sich gegenseitig, finden aber ihren gemeinschaftlichen Mittelpunkt in dem Gefühle, dessen Bestimmung, wie gezeigt wurde, es überhaupt ist, verknüpfend und vermittelnd zwischen die verschiedenen Richtungen des Lebens einzutreten, und in welchem sich daher auch das Leben in seiner größten Intensität und Wärme offenbart.

§. 46.

Diese Genesis des Sittlichen im Menschen, wie sie so eben ist dargestellt worden, wird übrigens durch den Einfluß des gesellschaftlichen Lebens, von welchem der Mensch gleich bei

seinem Eintritt in dieses Daseyn aufgenommen wird, bedeutend modifizirt. Durch die zarte Liebe der Eltern, welche das Kind von seinem ersten Erwachen zum Leben an umfängt, werden die sittlichen Anlagen früher geweckt, als sie sonst in Thätigkeit getreten wären. Noch längst ehe der Geist im Stande ist, durch eigene Kraft die Formen des sittlichen Wollens zu sittlichen Begriffen und Grundsätzen zu verarbeiten, werden dem Kinde, durch die ihm überall entgegenkommenden Belehrungen, allerlei sittliche Vorstellungen und Ausdrücke mitgetheilt, deren wahre Bedeutung es oft noch gar nicht begreifen kann: und wie überhaupt, in unserer Zeit, die ganze Erziehung darauf angelegt ist, das Vorstellungs-Vermögen vorzugsweise vor den andern geistigen Vermögen zu bilden, so wird auch frühe schon den sittlichen Vorstellungen unter den verschiedenen Elementen des sittlichen Lebens ein gewisses Uebergewicht gegeben, und somit der Periode sittlicher Reife auf eine höchst unzweckmäßige Weise vorgegriffen. — Dabei bleibt es aber immer gewiß, daß der geistige Lebenstrieb die wahre Basis der übrigen sittlichen Anlagen und des ganzen moralischen Lebens ausmacht; weshalb in einer synthetischen Darstellung der sittlichen Anlagen der Trieb des Geistes nach seinem eigenthümlichen Leben zuerst genannt werden müßte, während er in der analytischen Entwicklung der sittlichen Anlagen, welche wir uns vorgesetzt hatten, als den tiefsten Grund des sittlichen Lebens bildend, zuletzt anzuführen war.

Anhang.

1) Von dem Gewissen.

§. 47.

Es möchte vielleicht befremden, daß wir die Lehre von den sittlichen Anlagen des Menschen abgeschlossen haben, ohne des Gewissens Erwähnung zu thun, welchem doch von den Moralisten älterer und neuerer Zeit unter den sittlichen Anlagen eine so bedeutende Stelle angewiesen, welches sogar von nicht wenigen als die wahre Basis des ganzen sittlichen Lebens und Wirkens angesehen worden ist. Allein, obgleich den Begriff des Gewissens als einen in der Moral höchst wichtigen anerkennend, können wir doch der Ansicht von demselben, als einer besondern moralischen Anlage, nicht beistimmen; es scheint uns im Gegentheil, daß die Verwirrung, welche in vielen Schriften in der Lehre von dem Gewissen herrscht, und die sichtbare Verlegenheit demselben in der ganzen Oekonomie des Geistes eine passende Stelle anzuweisen, und den Beitrag welchen es zu dem sittlichen Leben leisten soll, genauer zu bestimmen, gerade in dieser irrigen Ansicht von demselben als einer besondern moralischen Anlage ihren Grund habe. In dem allgemeinen Sprachgebrauche bezeichnet das Wort Gewissen bald die Urtheile welche über die Sittlichkeit einzelner Handlungen oder der gesammten Gesinnung und Handlungsweise gefällt, bald die Gefühle, welche, in Angemessenheit mit diesen Urtheilen, in dem Innern rege werden. Beachtet man aber den Sinn, welchen der allgemeine Sprachgebrauch mit dem Worte Ge=

wissen verbindet, etwas genauer, so wird man finden, daß durch dasselbe nicht jene Urtheile und Gefühle allein bezeichnet werden sollen, sondern daß noch etwas mehr dabei gemeint sey, nämlich ein Wissen um diese Urtheile und Gefühle, ein sich Bewußtwerden derselben. Gerade so ist es in dem neuen Testamente, in welchem der Begriff des Gewissens (συνειδησις, auch καρδια, 1 Joh. 3, 20[1]) eine sehr bedeutende Rolle spielt. Man hat behauptet, das Wort Gewissen habe in dem neuen Testament eine vielfache Bedeutung, und werde sogar gebraucht, um das Urtheil und die Meinung von einer Sache oder Handlung überhaupt, die Gesinnung und den ganzen Lebenswandel, und das Gemüth im Allgemeinen zu bezeichnen[2]. Dieß ist aber nicht richtig. Ueberall liegt in dem neuen Testament dem Worte συνειδησις der Begriff des Bewußtseyns unter, so jedoch, daß das Bewußtseyn immer auf das Sittliche bezogen wird, bald mehr auf die Urtheile, welche der Mensch über die Sittlichkeit seiner Handlungen oder seiner ganzen Denk- und Handlungsweise fällt (Röm. 2, 15; 13, 5; Joh. 8, 9; 2 Cor. 1, 12; 1 Cor. 8, 7 f.; Ebr. 9, 9. 14; 10, 2; 1 Ptr. 2, 19), bald mehr auf die Gefühle und die ganze Stimmung, welche in Angemessenheit mit diesen Urtheilen in unserm Innern hervortreten (Apg. 23, 1; 24, 16; 1 Tim. 1, 5. 19; 3, 9; 4, 2; 1 Ptr. 3, 16. 21). Nach dem in dem neuen

---

1. Gewöhnlich wird unter die Ausdrücke, durch welche das neue Testament das Gewissen bezeichnet, auch πιστις (Röm. 14, 23) gerechnet. Allein πιστις bedeutet hier nur Ueberzeugung, welche wohl als ein Element des Gewissens, aber nicht als eins und dasselbe mit dem Gewissen betrachtet werden kann.

2. Stäudlin, Geschichte der Lehre von dem Gewissen, S. 52.

Testament herrschenden Begriffe vom Gewissen, ist folglich dasselbe nicht eins und dasselbe mit irgend einer unserer moralischen Anlagen, auch nicht bloß der Inbegriff aller sittlichen Anlagen, sondern die vereinte Wirksamkeit derselben, verbunden mit dem Wissen um sie, das Bewußtseyn ihrer gesammten gemeinsamen Thätigkeit, oder kürzer, sittliches Bewußtseyn.

§. 48.

Dieser dem neutestamentlichen Sprachgebrauch unterliegende Begriff vom Gewissen scheint mir in allem Betrachte der richtige zu seyn. Das Gewissen ist keine besondere Anlage für das Sittliche; es ist das Bewußtseyn, in welchem sich die in Thätigkeit getretenen sittlichen Anlagen reflektiren, und in welchem wir uns selbst erkennen, wie wir in sittlicher Beziehung denken, fühlen, wollen und beschaffen sind. Das Bewußtseyn ist überhaupt die Grundthätigkeit unsers Geistes, durch welche wir uns selbst als seyend und auf eine bestimmte Weise seyend erkennen[1]; es ist das unmittelbare Innewerden unsers Seyns und aller Modifikationen desselben, sie mögen in einer Aktivität oder in einem passiven Bestimmtwerden ihren Ursprung haben. Das Bewußtseyn schließt sich daher an alle unsere Thätigkeiten und Zustände an; nur vermöge desselben erkennen wir sie als unsere, und uns in ihnen. So verbindet sich denn nun auch das Bewußtseyn mit dem gesammten Wirken der verschiedenen sittlichen Anlagen; sie spiegeln sich in ihm, und finden in demselben ihren gemeinschaftlichen Mittelpunkt. Nur insofern sie in ihrem Thätigseyn von dem Bewußtseyn aufgefaßt werden, erkennt sich der Mensch als ein sittliches

1. Gerlach, Lehrbuch der philos. Wissenschaften, 1ster Thl., S. 17 f.

Wesen, und wird seiner sittlichen Bestimmung und seiner sittlichen Anlage inne. Indem das, dem Wesen des Geistes entsprechende, mithin selbstständige, sittliche Wollen in das Bewußtseyn fällt, entfaltet sich in demselben, bei zutretender Reflexion, das sittliche Gesetz (siehe oben §. 45); und nur insofern der Geist in dem Bewußtseyn seines durch unsere sittliche oder unsittliche Handlungsweise bestimmten und in einer Lust oder Unlust eigener Art hervortretenden Zustandes auf eine unmittelbare Weise inne wird, haben wir sittliche Gefühle. Auf der andern Seite können die sittlichen Gesetze nicht anders zu Bestimmungsgründen unsers Wollens und Handelns werden, als insofern sie in das Bewußtseyn eintreten, und sich in demselben in ihrer absoluten Autorität geltend machen. Ueberall also bestehen die Erscheinungen des Gewissens aus dem gemeinschaftlichen Spiele der sittlichen Anlagen auf dem Grunde des Bewußtseyns, und das Gewissen läßt sich schlechthin definiren als sittliches Bewußtseyn.

§. 49.

Da das Gewissen alle moralischen Anlagen, insofern sie auf dem tiefen Grunde des Selbstbewußtseyns thätig erscheinen, umschließt, so ist leicht zu begreifen, wie unwissenschaftliche und mit den verschiedenen Vermögen des menschlichen Geistes unbekannte Menschen alle Erscheinungen des sittlichen Lebens auf das Gewissen zurückführen, und wie selbst denkende Moralisten auf die Behauptung kommen konnten, daß das Gewissen eine eigene, wo nicht die einzige sittliche Anlage in dem menschlichen Geiste sey. Aus der Natur des Gewissens, als der in dem Bewußtseyn wurzelnden und sich reflektirenden Wirksamkeit der sittlichen

Anlagen, erklärt es sich, warum dasselbe zwar in Unthätigkeit gerathen, und auf längere oder kürzere Zeit sich nur schwach und dunkel äußern, aber so lange der Mensch der Vernunft nicht beraubt wird, niemals ganz untergehen kann, und warum es sich in seinen Aeußerungen so genau, auf der einen Seite an die Entfaltung des Bewußtseyns, auf der andern Seite an die Entwicklung und Thätigkeit der moralischen Anlagen anschließt. Das Gewissen wird immer in dem Menschen sich mit einer um so größern Klarheit und Stärke aussprechen, je reiner und klarer sich der Mensch in seinem Selbstbewußtseyn erkannt hat; alle Zustände folglich, in welchen das Bewußtseyn getrübt oder verdunkelt ist, werden auch auf das Gewissen störend und hemmend einwirken; weswegen es sich um so schwächer äußert, je roher und in der Sinnlichkeit zerflossener der Mensch ist, oder je mehr auch bei höherer Bildung sein Geist in der Außenwelt befangen ist. Daher die immer wiederkehrende Erfahrung, daß das Gewissen in einem zerstreuungsvollen und genußreichen Leben, so wie auch bei einer sehr lebhaften und auf äußere Zwecke gerichteten Thätigkeit schweigt, oder sich nur leise ankündigt, und erst dann wieder klarer und stärker sich auszusprechen anfängt, wenn der Mensch aus jenen Zerstreuungen oder dieser lebhaften Geschäftigkeit sich sammelt, und seiner selbst wieder in klarem Bewußtseyn inne wird. — Je reiner und kräftiger sich ferner die moralischen Anlagen entfaltet haben, je klarer die Erkenntniß des moralischen Gesetzes, je lebhafter das sittliche Gefühl, und je freier von sinnlicher Befangenheit der Wille ist, desto stärker und klarer wird sich auch in dem Menschen das Gewissen aussprechen; weswegen es bei dem, noch unter entschiedener

Herrschaft der Sinnlichkeit stehenden, Menschen sich nur schwach ankündigt, bei dem in tiefe Lasterhaftigkeit versunkenen wie verstockt wird und unterzugehen scheint; aber um so reizbarer und zartfühlender wird, je weiter der Mensch in seiner sittlichen Bildung voranschreitet. Der Tugendhafte hat deswegen auch immer das zarteste Gewissen; und wie die Entwicklung desselben auf der einen Seite von der Tugend abhängt, so dient es auf der andern wieder der Tugend zur festesten Stütze, und zu einem steten Impuls zum rein-sittlichen Wollen und Handeln. Da nun die Entfaltung des Selbstbewußtseyns so wie die der sittlichen Anlagen beide in der Entwicklung des Geistes zu seinem eigenthümlichen Seyn gemeinschaftlich gegründet sind, so läßt sich sagen, daß die Entwicklung und Aeußerung des Gewissens in genauem Parallelismus mit der Entwicklung des Geistes zu seinem reinen eigenthümlichen Seyn und Wirken erfolgt.

§. 50.

Unter den Aeußerungen des Gewissens lassen sich die, welche mehr ein Urtheilen über einzelne Handlungen oder die ganze sittliche Beschaffenheit betreffen, von denjenigen, welche hauptsächlich in den Regungen sittlicher Gefühle bestehen, unterscheiden. In ersterer Beziehung läßt sich das Gewissen, da es nicht immer gleich thätig ist, entweder als Vermögen, oder als Actus betrachten; in letzterer Beziehung begründet es einen Zustand. Das Gewissen, insofern es als urtheilend, oder als der innere Richter auftritt, setzt die Erkenntniß moralischer Gesetze und sittliche Freiheit voraus: denn beurtheilend kann es nur auftreten in Beziehung auf Handlungen und eine sittliche Beschaffenheit, welche als

zurechnungsfähig und folglich als frei sind anerkannt worden; und auf der andern Seite bedarf es als nothwendiger Bedingung einer Norm, nach welcher geurtheilt werden soll, und welche keine andere seyn kann, als ein erkanntes Sitten-Gesetz. Es lassen sich mithin in jedem Urtheile des Gewissens drei Elemente unterscheiden: die Handlung oder sittliche Beschaffenheit, welche der Beurtheilung unterworfen wird (Materie); das sittliche Gesetz, welches dem Urtheile zur Regel dient (Norm), und die Anwendung, welche von letzterer auf die erstere gemacht wird. Als urtheilend bildet also das Gewissen, wie es schon Melanchthon definirte[1], einen praktischen Syllogism; nur daß dabei nicht vergessen werden darf, daß das Gewissen, als innerer Richter betrachtet, nur insofern das Gewissen ist, als es in dem Bewußtseyn wurzelt, und alle sittlichen Entscheidungen von diesem aufgefaßt werden. Es folgt aus dem eben Gesagten, daß die Urtheile des Gewissens um so klarer seyn werden, je klarer die moralischen Gesetze, welche diesen Urtheilen zur Regel dienten, aufgefaßt und erkannt worden sind. Doch ist zu bemerken, daß diese Klarheit der sittlichen Entscheidungen mit der Schärfe und Zartheit derselben nicht verwechselt werden darf. Diese letztere kann Statt finden, ohne daß die sittlichen Gesetze in der Form klarer und deutlicher Vorstellungen aufgefaßt worden sind, und hängt bloß davon ab, daß in dem Menschen der Geist sich kräftig zu seinem eigenthümlichen selbstständigen Seyn herangebildet habe. Je mehr nämlich der Geist, sich von sinnlicher Befangenheit losreißend, sein eigenthümliches Leben entfaltet, je

---

1. Corpus doctrinæ. Lips. 1572, pag. 789.

mehr folglich derselbe auch in praktischer Richtung sich zu einem von äußern Bestimmungsgründen unabhängigen und nur in den ihm selbst inhärirenden Gesetzen sich bewegenden Wollen bildet, desto deutlicher und treuer spiegeln sich diese Gesetze auf dem Grunde des Bewußtseyns, und können, noch längst ehe sie von der Reflexion in die Form von Vorstellungen gebracht und zu logischer Klarheit und Deutlichkeit erhoben worden sind, den sittlichen Entscheidungen zu einer eben so zarten als sichern Unterlage dienen. Die durch sie bestimmten Aussprüche des Gewissens werden aber, weil sie auf keinen deutlich gedachten sittlichen Vorstellungen beruhen, immer in der Form von Gefühlen sich ankündigen, um so mehr, da sie sich wirklich mit den Regungen des moralischen Gefühls innig verschmelzen werden, welches ebenfalls in eben dem Maße reizbarer und zarter wird, als der Geist sich mehr zu seinem eigenthümlichen Leben entfaltet. Daher kommt es, daß bei Menschen von geringer intellektueller Bildung, in welchen das Sittliche noch nicht in der Form klarer Vorstellungen hervorgetreten ist, das Gewissen, auch wenn es urtheilend und richtend auftritt, sich meistens in der Gefühls-Form äußert; daß aber dennoch die moralischen Entscheidungen solcher Menschen, wenn ihr Geist sich zu einem kräftigen Leben entfaltet und sie auf die Stufe reiner Sittlichkeit erhoben hat, oft eine ungemeine Schärfe und Zartheit verrathen, welche gewöhnlich den sittlichen Urtheilen derjenigen ganz abgeht, welche in ihrer sittlichen Bildung noch weit zurück sind, auch wenn sie die sittlichen Gesetze mit der größten Klarheit und Deutlichkeit erkannt haben.

§. 51.

Das Gewissen ist, je nachdem die Urtheile welche es ausspricht, sich auf eine noch zu verrichtende oder schon verrichtete Handlung beziehen, oder die Verrichtung derselben begleiten, ein vorhergehendes, nachfolgendes oder begleitendes. Es ist, wenn die der sittlichen Beurtheilung unterworfene Handlung als mit dem sittlichen Gesetze übereinstimmend erkannt wird, ein billigendes, anrathendes, im entgegengesetzten Falle ein verwerfendes und abmahnendes. Nach einem eigenen Sprachgebrauche schreibt Paulus dem Gewissen auch die sittliche Beurtheilung fremder Handlungen zu (1 Cor. 10, 25 f.; 2 Cor. 5, 11); in Beziehung auf welche es sich nun ebenfalls lobend oder tadelnd, ermunternd oder abmahnend aussprechen kann. Das Gewissen ist ein sicheres, wenn über das sittliche Gesetz, von welchem auf eine Handlung Anwendung gemacht werden soll, keine Zweifel obwalten; im entgegengesetzten Falle ist es ein schwankendes oder zweifelhaftes: die Zweifel selbst über das sittliche Gesetz und die davon zu machende Anwendung werden Gewissenszweifel genannt, welche, wenn sie wichtige Fälle betreffen, sehr peinlich werden können.

§. 52.

Es ist sehr gestritten worden, ob es ein irrendes Gewissen geben könne. Am stärksten sprechen sich Kant und Fichte[1] dagegen aus, und beide consequenterweise, wenn man von dem Begriffe, den sie von dem Gewissen aufstellten, ausgeht. Nach unserer Ansicht hebt sich dieser Streit von selbst auf,

---

1. Kant's Tugendlehre, S. 38. Fichte's Sittenlehre, S. 227.

sobald die verschiedenen Elemente, welche in ihrer vereinten Wirksamkeit das Gewissen bilden, gehörig von einander unterschieden werden. Zieht man bloß das die eigentliche Grundlage des Gewissens bildende Bewußtseyn in Betracht, so kann von einem irrenden Gewissen unmöglich die Sprache seyn, weil das Bewußtseyn sich in der Auffassung des über eine Handlung gefällten Urtheils nicht irren kann, und auch die Zustände, in welchen sich unser Geist in sittlicher Beziehung befindet, immer genau in entsprechenden Gefühlen im Bewußtseyn hervortreten. Werden aber bei dem Gewissen nur die sittlichen Urtheile berücksichtigt, welche auf dem Grunde des Bewußtseyns gefällt werden, so ist leicht einzusehen, daß das Gewissen ein irrendes seyn könne, und zwar in dreifacher Beziehung: entweder weil die Maxime, welche zur Norm des sittlichen Urtheils dient, keinem wirklichen sittlichen Gesetze entspricht, oder weil die der sittlichen Beurtheilung unterworfene Handlung nicht aus dem richtigen Gesichtspunkte aufgefaßt worden ist, oder weil in der Anwendung, welche von jener Maxime auf diese Handlung gemacht wurde, ein Fehler begangen worden ist. Wenn Paulus von einem schwachen Gewissen spricht (συνειδησις ἀσθενης oder ἀσθενουσα (1 Cor. 8, 7. 12), so versteht er im Grunde nichts anders darunter, als ein irrendes Gewissen, insofern diejenigen Christen, welchen er es zuschreibt, gewisse, aus einem unrichtigen Gesichtspunkte aufgefaßte Handlungen nach sittlichen Grundsätzen beurtheilten, von welchen im Grunde keine Anwendung auf sie gemacht werden konnte. Unter den Begriff des irrenden Gewissens fallen auch das sogenannte weite, so wie das demselben entgegenstehende enge Gewissen; beide gründen sich auf eine Unvoll-

kommenheit in der sittlichen Erkenntniß, insofern ersteres zu wenige Handlungen als der sittlichen Beurtheilung anheimfallend betrachtet, und letzteres auch solche Handlungen, die an und für sich außer dem Bereiche der sittlichen Beurtheilung liegen, nach sittlichen Grundsätzen bestimmt. Auf einem höhern Grade wird das enge Gewissen zum ängstlichen und die Vorwürfe, mit welchen es den Menschen plagt, zu Gewissens-Skrupeln. Weil das Gewissen ein irrendes seyn kann, so kann es auch gebildet werden. Zur Bildung des Gewissens wird erfordert, daß durch beitretende Reflexion die sittlichen Begriffe aufgehellt und genauer bestimmt, und der Verstand in einem den logischen Gesetzen angemessenen Urtheilen und in der richtigen Auffassung der menschlichen Handlungen und Verhältnisse geübt werde. Immer aber bleibt das sicherste Bildungsmittel des Gewissens, ohne welches alle anderen Uebungen zu nichts führen, ein ächt sittliches Leben und Treiben, und ein stetes Aufstreben zu höherer sittlicher Vollkommenheit.

§. 53.

Auf das Gewissen, insofern es sich mehr in der Sphäre der Gefühle bewegt, bezieht sich die Eintheilung desselben in ein gutes und böses. Ersteres wird in dem neuen Testament durch die Ausdrücke[1] *συνειδησις ἀγαθη* (Apostg. 23, 1; 1 Tim. 1, 5. 19); *συνειδησις καθαρα* (2 Tim. 1, 3); *ἀπροσκοπος προς τον θεον και προς ἀνθρωπους* (Apostg. 24,

1. Hieher gehört auch der Ausdruck *συνειδησις θεου* (1 Petr. 2, 19), der, aller Wahrscheinlichkeit nach, ein sich Gottes bewußtes Gemüth bezeichnen soll. S. Pott, Epist. cathol. perpet. annot. illustr., vol. 2, p. 87. Stäudlin, Geschichte der Lehre von dem Gewissen, S. 48.

16); letzteres durch die Worte *συνειδησις μιαντη* (Tit. 1, 15); *κεκαυτηριασμενη* (1 Tim. 4, 2) bezeichnet. Die Wirkungen des bösen Gewissens (*το μεταμελεσθαι*, Matth. 27, 3; *ἐλεγχεσθαι ὑπο της συνειδησεως*, Joh. 8, 9), welche Gewissensbisse genannt werden, können in manchen Fällen bis zur Verzweiflung gehen und den Selbstmord erzeugen (Kain, Judas Ischariot; Weish. 17, 10 — 13; Ps. 32). Da das Gefühl überhaupt das unmittelbare Innewerden unsers jedesmaligen Zustandes ist, insofern derselbe in Schmerz oder Lust hervortritt, so kann auch das gute wie das böse Gewissen, weil es immer einen schon vorhandenen Zustand voraussetzt, nur ein nachfolgendes und nie ein vorhergehendes seyn. Wenn das Gewissen schon vor vollbrachter That sich als ein gutes oder böses reget, so bezieht es sich auf den schon gefaßten Entschluß, und die dadurch bewirkte Modifikation unsers geistigen Seyns. Der innere Abscheu, mit welchem das Böse gethan wird, so wie die erhabene Begeisterung, womit der gute Mensch Werke der Tugend vollbringt, gründen sich auf die durch den Gedanken der That angeregten sittlichen Gefühle, und gehören eigentlich nicht zu den Gefühlen welche das Gewissen bilden. Es ist übrigens zu bemerken, daß diejenigen Gefühle, in welchen das Gewissen sich ausspricht, immer wahrhaft sittliche seyn müssen, und nichts gemein haben dürfen mit denjenigen, welche aus dem Einfluß der Handlung auf das äußere Wohlseyn entspringen und folglich egoistischer Natur sind, ob sie gleich mit diesen letzteren sich verbinden und durch sie verstärkt werden können (2 Cor. 7, 10). Wenn das Bewußtseyn geringer Abweichungen von dem Sittengesetz schon lebhafte Gefühle in dem Menschen erzeugt, so

schreibt man ihm ein zartfühlendes Gewissen zu; ein stumpfes, wenn das Bewußtseyn grober Abweichungen von dem Sittengesetze das sittliche Gefühl nur schwach anregt. Der höchste Grad von Unempfindlichkeit des Gewissens wird Verstocktheit genannt; in diesem Falle sagt man auch von dem Gewissen des Menschen, daß es schlafe. Ein solcher Zustand gründet sich immer auf thierische Rohheit oder auf eine tiefe sittliche Versunkenheit. Gewissenhaft wird derjenige genannt, bei welchem das Gewissen fortdauernd in reger Wirksamkeit ist, welcher folglich nichts thut ohne dasselbe um Rath zu fragen, und es auch bei Verletzung minder wichtiger Pflichten durch keine leeren Entschuldigungsgründe zu betäuben sucht. Der Gewissenhaftigkeit steht die Gewissenlosigkeit entgegen, oder derjenige Zustand, wo der Mensch ohne Rücksicht auf die Aussprüche seines Gewissens zu handeln pflegt, und auch bei Uebertretung wichtiger Pflichten keine Vorwürfe mehr empfindet.

2) Von den außerordentlichen Beförderungsmitteln der sittlichen Entwicklung des Menschen.

§. 54.

Das Christenthum erkennt, wie wir gesehen, die verschiedenen zum Wesen des Menschen gehörigen Anlagen für das Sittliche an, setzt sie voraus, beruft sich auf dieselben, und will, daß der Mensch sie entwickele und in Thätigkeit treten lasse. Der Mensch, in seinem natürlichen Zustande, ist also nach der Ansicht desselben keineswegs, wie die symbolischen Bücher, besonders die Concordienformel, ihn darstellen, ein des Guten völlig unfähiges Wesen, das, um zur Erkennt-

niß des göttlichen Willens, und zu einem demselben entsprechenden Wollen und Handeln zu gelangen, erst einer ganz besondern Veranstaltung und Einwirkung der göttlichen Gnade bedürfe; sondern ein Wesen, welches vermöge seiner Natur und durch eigene Kraft das Sittlich-Gute kennen lernen und in seinem Wollen und Handeln ausdrücken kann. Dabei hebt aber das neue Testament auf der andern Seite die, dem Bewußtseyn sich genugsam ankündigende, sittliche Schwäche des Menschen, welche ihm bei der gewöhnlich hinzukommenden Ungunst der äußern Umstände die Erreichung der wahren Tugend unendlich erschwert, gebührend hervor, und lehrt, daß Gott, der bei seiner ganzen Wirksamkeit keinen höhern Zweck habe, als die Menschen zu sittlicher Güte zu erziehen (1 Tim. 2, 4), durch außerordentliche, den Menschen gewährte Hilfsmittel ihrer sittlichen Schwäche zu Hilfe komme. Es spricht daher von einem allgemeinen Beistand Gottes zum Guten, besonders aber von einer sittlichen Offenbarung Gottes, welche den Menschen durch Christum zu Theil geworden und bestimmt sey, alle ihre Kräfte für das Sittlich-Gute in Anspruch zu nehmen. Diese Lehren des neuen Testaments können indessen hier nur in so weit berührt werden, als es nöthig ist, um eine Uebersicht über das Ganze der christlichen Sittenlehre zu geben. Die weitere Ausführung derselben muß der Dogmatik vorbehalten bleiben.

a) Göttlicher Beistand zum Guten.

§. 55.

Das neue Testament lehrt in vielen Stellen, daß Gott oder der göttliche Geist dem nach reiner Sittlichkeit streben-

den Menschen beistehe, seine Kräfte erhöhe und ihm helfe, die, seiner moralischen Vervollkommnung entgegenstehenden, Hindernisse zu besiegen. Ueber die Art und Weise dieses göttlichen Beistandes zum Guten erklärt sich das neue Testament nicht weiter, sondern deutet darauf hin (Joh. 3, 8), daß derselbe, wie alles, was in die geheimnißvolle Welt der Unendlichkeit hinüberreicht, dem Menschen unerforschlich und unerklärbar sey. Die vorzüglichsten hieher gehörigen Aussprüche des neuen Testaments sind schon bei Gelegenheit der Darstellung der christlichen Lehre von der sittlichen Freiheit (§. 27, S. 78), angeführt worden, so wie dort auch bemerkt worden ist, daß die Annahme eines solchen höhern Beistandes zum Guten mit der sittlichen Freiheit in keinem Widerspruche stehe, weil derselbe nirgends als zwingend vorgestellt, und überall auf ein aus einem reinen Akte der Freiheit hervorgegangenes Aufstreben zum sittlichen Wollen und Wirken, als der unerläßlichen Bedingung desselben, hingewiesen wird. Die Vernunft kann die Realität eines solchen Beistandes Gottes zum Guten nicht erweisen; nicht a priori, weil derselbe weder aus der Idee Gottes nothwendig folgt, noch auf ein Postulat der Vernunft sich gründet; auch nicht a posteriori, weil dieser höhere Beistand, wenn er wirklich Statt findet, sich nothwendig an das gesetzmäßige Wirken des Geistes anschließen muß, und also mit demselben zusammenfallend, nicht als solcher in das Bewußtseyn eintreten kann. Doch kann die Vernunft einen solchen Beistand der Gottheit auch nicht geradezu verwerfen, weil kein Grund vorhanden ist, die Wirksamkeit der Gottheit bloß auf die physische Welt zu beschränken, und von der Welt der Intelligenzen gänzlich auszuschließen, und die

Gottheit auf jeden Fall und vor Allem wollen muß, daß der Mensch im Einzelnen, und die gesammte Menschheit im Ganzen in immer steigendem Fortschritte sich zum höchstmöglichen Grade geistiger und folglich auch sittlicher Vollendung erhebe. Immer hat der Glaube an einen solchen göttlichen Beistand viel Trostreiches und Erweckendes; er wird von dem frommen Gemüthe freudig erfaßt werden, und bei demselben von höchstwohlthätigem Einflusse seyn. Das Wünschenswerthe eines solchen, das sittliche Streben befördernden, Beistandes Gottes wird noch einleuchtender werden, wenn von der natürlichen Beschaffenheit des Menschen in sittlicher Beziehung wird die Sprache gewesen seyn. Die weitere Ausführung dieser Lehre gehört in die Dogmatik.

b) Sittliche Offenbarung in dem Christenthum.

§. 56.

Es ist schon oben (S. 15) bemerkt worden, daß Jesus und die Apostel, wie es gar keinem Zweifel unterliegen kann, nicht bloß in dem Gebiete des Religiösen, sondern auch in dem des Sittlichen, als Reformatoren auftreten wollten. In eben dem Sinne also, in welchem wir von einer christlichen Offenbarung in Absicht auf die Religion sprechen, müssen wir auch eine christliche Offenbarung in Absicht auf das Sittliche gelten lassen. Sehr einseitig würde aber der Begriff von Offenbarung aufgefaßt werden, wenn man sich darunter nichts anders denken wollte, als eine auf außerordentlichem Wege geschehene Mittheilung religiöser und sittlicher Wahrheiten. Es kann der Gottheit, deren gesammte Wirksamkeit auf die allmählige Heranbildung

der Menschheit zur Aehnlichkeit mit ihr selbst, d. h., zur höchsten geistigen Vollendung, gerichtet seyn muß, unmöglich genügen, daß der Mensch über die wichtigsten Angelegenheiten richtig denke; sondern sie muß zugleich wollen, daß er auch in Angemessenheit mit diesen richtigen Erkenntnissen fühle und handle. Deswegen muß eine Offenbarung auf den Geist in seiner Gesammtheit geben, wie es denn auch wirklich aus der Natur des Christenthums deutlich erhellt, daß durch dasselbe nicht bloß einige religiöse und sittliche Wahrheiten verbreitet, sondern ein neues religiöses und sittliches Leben unter den Menschen geweckt werden sollte. Darum stiftete Jesus keine Schule, sondern eine religiös-sittliche Anstalt, eine Kirche, und erklärte so oft, daß er für seine wahren Jünger nicht schon die erkenne, welche glaubten was er gelehrt, sondern nur diejenigen, welche thäten was er vorgeschrieben hat. Wir dürfen also, wenn wir die Offenbarung in Christo in ihrer sittlichen Beziehung betrachten, die außerordentlichen Hilfsmittel, welche Gott durch sie den Menschen darreichte, nicht auf die sittlichen Wahrheiten beschränken, welche sie aufstellte (denn insofern würde sie sich bloß an das Erkenntnißvermögen des Menschen gerichtet, also einseitig auf den Geist desselben eingewirkt haben); sondern zugleich auch auf die eigenen Erweckungen des sittlichen Gefühls, und die mächtigen Motive zum sittlichen Wollen, welche in derselben liegen. Aber gerade darum, weil diese verschiedenen Momente gemeinschaftlich in der Einheit der durch Christum geschehenen Offenbarung wurzeln, werden sie auch nicht in absoluter Getrenntheit aufgefaßt werden können; sondern in sich innig zusammenhängen, also daß oft das, was auf der einen Seite

Lehre ist, auf der andern Seite auch Erweckung und Antrieb zum Guten seyn wird, und umgekehrt.

§. 57.

1) Es darf nie vergessen werden, was schon oben gesagt worden ist, daß in keinem Fall die sittlichen Wahrheiten der Offenbarung mit denjenigen der Vernunft als in reellem Gegensatz stehend, betrachtet werden dürfen; sondern daß jene nichts anders seyn können als diese letztern, in reiner, ungetrübter, durchaus wahrer Auffassung und Darstellung. So rein hatten die Menschen vor Christo die in der Vernunft liegenden sittlichen Wahrheiten nicht aufgefaßt, wie die Geschichte der Religion und der Philosophie zur Genüge lehrt; und man darf wohl hinzusetzen, daß, da alle geistige Entwicklung und Bildung der Menschen großentheils von äußern Bedingungen abhängt, und in einer Welt wie die ist, in welcher wir leben, die Bedingungen der sittlichen Entwicklung der Menschen immer nur sehr unvollständig vorhanden seyn können, und nur allzuoft ungünstige, verbildende Bedingungen an ihre Stelle treten (Luc. 17, 1), die Menschheit, sich selbst überlassen, zu keiner Zeit zu einer vollkommen wahren Auffassung der sittlichen Vernunft-Ideen gelangt wäre. Es war deswegen ganz im Geiste des allgemeinen Planes, welchen Gott an der Menschheit realisiren will, daß er, sobald die Menschheit zu genügender Reife gelangt war, in einem durch außerordentliche Veranstaltungen dazu gebildeten Wesen, die in der menschlichen Vernunft liegende sittliche Gesetzgebung in ihrer höchsten Reinheit ins Bewußtseyn treten ließ, so daß durch diesen Gesandten den Menschen auf alle Zeiten hin ein Typus sittlicher Wahrheit auf-

gestellt wurde, welcher geeignet ist, die sittliche Offenbarung in dem menschlichen Geiste selbst zum Bewußtseyn zu bringen, bei den Menschen eine reine und sichere moralische Ueberzeugung zu begründen, und sie vor schädlichen sittlichen Irrthümern zu verwahren. In der Natur einer solchen Offenbarung lag es, daß die sittlichen Wahrheiten nicht in wissenschaftlicher Form ausgesprochen wurden; auf solche Form kommt es nicht an, sondern allein auf die großen sittlichen Ideen der Vernunft, in welchen die ganze moralische Gesetzgebung ihre Basis findet. Nur diese sollten daher ausgesprochen und auf alle Zeiten hin fest gegründet werden. So stellte also das Christenthum neben der sittlichen Offenbarung in der Vernunft, noch eine in höherm Sinn geoffenbarte und durch Christum und seine Apostel ausgesprochene Offenbarung auf, für welche es die höchste Achtung und einen unverbrüchlichen Gehorsam fordert: dem Inhalte nach sind aber diese beiden sittlichen Offenbarungen Eins, und letztere ist nur bestimmt die erstere zu einer klaren, reinen Entwicklung in dem menschlichen Bewußtseyn zu bringen.

§. 58.

Man hat gegen die Anerkennung einer geoffenbarten Sittenlehre eingewendet[1], daß durch dieselbe eine die Autonomie der Vernunft aufhebende Heteronomie eingeführt, und somit das sittliche Wollen und Handeln in seiner ersten Quelle getrübt werden würde. Dieser Einwurf dürfte aber, bei näherer Beleuchtung, nicht so stark und wichtig erfunden werden, als er dem ersten Blicke nach zu seyn scheinen könnte. Denn einmal soll ja durch eine sittliche Offenbarung keine neue Sittenlehre

[1] 1. Kant's Krit. der Urtheilskraft, S. 477.

eingeführt, sondern nur die Sittenlehre der Vernunft, mit welcher sie Eine und dieselbe ist, in ihrer größten Reinheit dargestellt werden; die Verpflichtung zur Sittenlehre der Vernunft schließt mithin die Verpflichtung zur geoffenbarten schon in sich. Wenn diese letztere noch mit der Eigenthümlichkeit einer durch Gottes besondere Mitwirkung bekannt gemachten auftritt, so wird dadurch keine neue Verpflichtung eingeführt; weil ja die Verpflichtung den von der Gottheit bekannt gemachten Sitten-Geboten Gehorsam zu leisten, sich immer wieder auf ein Vernunftgesetz gründen muß und insofern von der Verpflichtung zur Sittenlehre der Vernunft abhängt. Außerdem ist auch die sittliche Gesetzgebung der Vernunft keine von ihr sich selbst willkührlich gegebene, sondern eine, welche sie in sich findet, die ihr folglich von der Gottheit gegeben ist; weshalb auch die Verpflichtung zu ihr, sobald sie in ihrer Beziehung auf die Gottheit gedacht wird, als eine Verpflichtung auf den göttlichen Willen erscheint. Es kann also im Grunde von einer durch die sittliche Offenbarung eingeführten Heteronomie gar nicht die Sprache seyn, und eben darum auch nicht behauptet werden, daß durch die Annahme derselben das freie Wollen aufgehoben und das sittliche Leben in seiner ersten Quelle getrübt würde.

§. 59.

Man hat gestritten über die Frage, ob Gott auch positive Gesetze geben könne? Bei der Entscheidung dieser Frage hängt alles davon ab, was man unter positiven Gesetzen versteht. Denkt man sich unter positiven Gesetzen solche, welche unter göttlicher Autorität Handlungen vorschreiben, die in gar keiner möglichen Beziehung auf das sittliche Gesetz der Ver-

nunft stehen, so kann man zuversichtlich behaupten, daß solche Gesetze, als zwecklos und Gottes unwürdig, von ihm auch unmöglich gegeben werden können. Denkt man sich hingegen unter denselben solche, welche sich von den sittlichen Gesetzen der Vernunft nur dadurch unterscheiden, daß sie unter besonderer Mitwirkung der Gottheit bekannt gemacht wurden, so wären diese im Grunde keine andere als geoffenbarte Sitten-Gesetze, deren Möglichkeit und Zulässigkeit nach den oben gemachten Bemerkungen, zugegeben werden muß. Man könnte unter positiven Gesetzen auch solche verstehen, welche Handlungen vorschreiben, die zwar von der Vernunft nicht unmittelbar als praktisch-nothwendig geboten, aber insofern in Beziehung auf die sittlichen Vernunft-Gebote stehen, als sie geeignet sind, unsere moralische Ausbildung zu befördern und zu beschleunigen. Auch in diesem Sinne genommen, wäre es nicht einzusehen, warum positive Gesetze Gottes unwürdig, und mit einer reinen Sittenlehre unvereinbar wären, da uns ja auch schon durch unsere Vernunft zur Pflicht gemacht wird, alle Mittel zu benutzen, durch welche unsere sittliche Vervollkommnung gefördert werden kann. Positive Gesetze in der ersten angegebenen Bedeutung enthält das Christenthum keine; als positive Gesetze der letztern Bedeutung könnten die auf die Taufe und das Abendmahl sich beziehenden Vorschriften Christi betrachtet werden.[1]

§. 60.

2) Als Offenbarung Gottes muß die christliche Offenbarung in ihrem ganzen Umfange von sittlichem Geiste durch-

---

1. De Wette, christliche Sittenlehre, 1 Thl., S. 20.

drungen und geeignet seyn, das sittliche Gefühl des Menschen in Anspruch zu nehmen, und für das Gute und Heilige zu gewinnen. Und wirklich sind schon die Thatsachen der Einführung des Christenthums in der Welt von der Art, daß, wer sie mit glaubigem Sinn aufnimmt, sich dadurch zur höchsten Ehrfurcht und zur dankbarsten Liebe gegen Gott angeregt, und für alles Gute erwärmt fühlen wird. Wenn ferner überhaupt, wegen des innigen Zusammenhanges des Erkenntniß- und Gefühl-Vermögens, die sittlichen Wahrheiten, sobald sie rein und klar aufgefaßt werden, das Gefühl in Anspruch nehmen, so müssen die sittlichen Lehren des Evangeliums einen um so tiefern Eindruck auf das Gefühl hervorbringen, da sie die moralischen Vernunft-Ideen in höchster Reinheit und Klarheit aussprechen, und mit den erhabensten religiösen Wahrheiten, welchen das menschliche Gefühl so warm entgegen schlägt, in der innigsten Verbindung stehen. — In Absicht auf den Einfluß, welchen die christliche Offenbarung auf das sittliche Gefühl hervorbringen soll, ist aber vor Allem das Beispiel Christi zu beachten. Auf der einen Seite ist es von der höchsten Bedeutung für das christliche Wissen; denn in ihm spiegeln sich alle religiösen und sittlichen Wahrheiten des Christenthums auf die anschaulichste Weise. Es ist der faktische Typus der christlichen Wahrheit, und steht als solcher der Lehre Jesu zur Seite, um sie zu ergänzen und auch dem Geiste des Ungeübtesten anschaulich zu machen. In moralischer Hinsicht dürfte indessen die hohe Wichtigkeit des Beispiels Jesu weniger von seinem Einfluß auf das christliche Wissen, als von seinem Einfluß auf das Gemüth des Christen abhängen, indem in demselben die Tugend in einer

Liebenswürdigkeit und Herrlichkeit erscheint, welche das Herz des Menschen ergreifen und für das Sittlich-Gute begeistern muß. Wenn das Leben Christi, wegen der eigenthümlichen Bestimmung dieses göttlichen Gesandten, bei weitem nicht in allen Fällen Norm unsers eigenen Verhaltens seyn kann, so strahlt aus allen Momenten desselben das Bild der reinsten menschlichen Tugend entgegen, unser Gefühl aufregend zur Liebe für das Gute, und uns begeisternd das Bild des göttlichen Sohnes in uns zu realisiren, und auf diese Weise der Gottheit selbst ähnlich zu werden.

3) Wegen der steten Wechselwirkung, welche zwischen Gefühl und Willen Statt findet, muß die christliche Offenbarung, indem sie das Gemüth des glaubigen Christen in Anspruch nimmt, auch auf seinen Willen einwirken, und demselben die Richtung auf das Sittlich-Gute geben. Dieser Einfluß des Christenthums auf den Willen des Menschen wird verstärkt durch mehrere ihm ganz eigenthümliche sittliche Beweggründe und Tugendmittel, welche für den das Evangelium mit Ueberzeugung als göttliche Offenbarung umfassenden Christen von der höchsten Bedeutung seyn müssen. Eine ganz eigene Gewalt über den Willen des Christen gewinnt aber das Christenthum dadurch, daß es nicht bloß Lehre, sondern zugleich Anstalt ist, und den, welcher sich an es anschließt, zum Mitgliede einer sittlich-religiösen Gemeinschaft, einer Kirche macht. Wenn der Einfluß des gewöhnlichen Lebens dahin geht, den Menschen immer tiefer in das Gewirre der irdischen Verhältnisse und Interessen zu verflechten, und von dem Höhern und Ewigen abzuziehen, so umfängt dagegen die Kirche den Christen allenthalben mit der wohlthätigsten Einwirkung: Alles zweckt in derselben dahin

ab, den Menschen in dem lebhaften Andenken an seine Bestimmung, und die ihm in Absicht auf dieselbe obliegenden Pflichten zu erhalten. Heilige Symbole sprechen bedeutungsvoll zu seinem Geiste, und fordern ihn auf ohne Unterlaß nach den unvergänglichen Gütern des ewigen Lebens zu streben; während schon die enge Berührung, in welcher der Christ in der kirchlichen Gemeinschaft mit Menschen lebt, die von gleichem Glauben beseelt und in gleichem Streben begriffen sind, weckend und aufregend zum Guten auf ihn einwirken muß. Allerdings ist die christliche Kirche noch unendlich weit entfernt das zu seyn, was sie nach der Absicht Christi seyn sollte; sie ist vielleicht erst im Beginne ihrer Entwicklung und Ausbildung begriffen. Aber schon jetzt gehört sie unter die wirksamsten Mittel, wodurch das Christenthum den Willen seiner Bekenner ergreift und zum Guten bildet und leitet; und sie wird dieß um so mehr leisten, je reiner sie sich nach und nach aus sich selbst hervorbildet, und mit dem Geiste des Christenthums verschmilzt, der in ihr lebt und gleichsam das ihre Entwicklung und Gestaltung bestimmende organische Princip in ihr ist.

II. Von dem Sittlichen als Begriff, und den damit verwandten Begriffen.

1) Von dem Sittlichen, dem Unsittlichen, dem Legalen, und dem Sittlich-Gleichgiltigen.

§. 61.

Die bisher angestellten Untersuchungen über die sittlichen Anlagen des Menschen setzen uns nunmehr in den Stand,

den Begriff des Sittlichen genauer zu bestimmen, und zugleich die damit verwandten Begriffe zu entwickeln. Es muß zuerst bemerkt werden, daß das Wort sittlich oder moralisch in einem weitern und in einem engern Sinne gebraucht wird. In dem weitern Sinne soll durch das Wort sittlich nur ein Verhältniß zum Sittengesetze angedeutet werden; so kann der Mensch schon darum ein sittliches Wesen genannt werden, weil er moralische Anlagen besitzt, und vermöge derselben fähig ist, sich zu einem dem sittlichen Gesetze entsprechenden Wollen und Handeln auszubilden: eben so kann jede Handlung, welche, als eine freie, nach sittlichen Begriffen und Grundsätzen beurtheilt werden kann, eine sittliche genannt werden. In dem engern Sinne des Worts, nach welchem es auf eine wirkliche Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze hinweiset, und also so viel als das Sittlich-Gute bedeutet, verdient der Mensch erst dann ein sittliches Wesen genannt zu werden, wenn seine Gesinnung und Handlungsweise wirklich den Forderungen des moralischen Gesetzes entsprechend ist; und in eben diesem Sinne ist jede Handlung eine sittliche, welche sich auf einen aus der vereinten Wirksamkeit der moralischen Anlagen entsprungenen Willens-Akt gründet. Die Moralität, oder moralische Güte einer Handlung setzt also von Seiten ihres Urhebers, als nothwendige Bedingung, Bewußtseyn des moralischen Gesetzes, Regung des sittlichen Gefühls und ein freies selbstständiges Wollen voraus. Doch muß bemerkt werden, daß bei einer sittlich-guten Handlung bald das Eine, bald das Andere ihr zum Grunde liegende Element das vorherrschende seyn kann. Es wäre mithin eine Einseitigkeit, wenn man die sittliche Güte der Handlungen bloß

in dem Bestimmtwerden des Willensaktes durch das moralische Gesetz bestehen ließe. Es kömmt hier auf die Individualität und Bildungsstufe des Menschen an. Bei Menschen, welche auf einer niedern Stufe der Verstandesbildung stehen, wird das moralische Wollen und Handeln mehr durch das moralische Gefühl und den in praktischer Richtung sich äußernden Trieb nach geistigem Seyn und Wirken bedingt werden; während da, wo das Denkvermögen zu vorzüglicher Bildung gekommen ist, und die Gesetze des vernünftigen Wollens mit Klarheit und Deutlichkeit in der Begriffsform in das Bewußtseyn eingetreten sind, die Vorstellung des moralischen Gesetzes bei der Erzeugung des sittlichen Willensaktes mit Entschiedenheit vorherrschen wird. Das neue Testament bezeichnet das Sittliche durch die Worte *καλον*, *ἀγαθον*, *δικαιον*, *ἐυσεβες*, *ἐυαρεστον τῳ θεῳ*. In diesen Ausdrücken schimmern wieder mehrere Eigenthümlichkeiten der christlichen Sittenlehre, besonders das gegenseitige Durchdrungenseyn des Religiösen und Sittlichen, deutlich hindurch.

§. 62.

Unmoralisch, oder moralisch-böse (nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch *κακον*, *πονηρον*, *ἀδικον*, *ἀσεβες*, ꝛc.), ist diejenige Handlung, welche mit dem Bewußtseyn ihres Widerspruchs mit dem sittlichen Gesetze und der ganzen moralischen Natur verrichtet wird, bei welcher also der ihr zum Grunde liegende Willensakt von Bestimmungsgründen abhängt, welche den sittlichen Anlagen nicht bloß fremd, sondern sogar zuwider sind. Eine Handlung, welche nur ihrer äußern Erscheinung nach den Forderungen des Sittengesetzes entspricht, aber nicht aus einem durch die Wirksamkeit der

moralischen Anlagen bestimmen Willensakt entsprungen ist, wird gesetzlich oder legal genannt. Den Unterschied zwischen dieser äußern Gesetzlichkeit (Legalität) und der innern Sittlichkeit (Moralität), hat das Christenthum scharf aufgefaßt und sehr deutlich hervorgehoben (Matth. 6, 1 f.; Luc. 18, 10 f.; Ephes. 6, 5. 6, rc.). Es kann der Fall eintreten, daß eine legale Handlung, insofern sie aus einem durch unmoralische Gründe bestimmten Willensakt entsprang, eine moralisch-böse Handlung ist: sollte aber auch die legale Handlung nicht gerade aus einer unmoralischen Quelle entsprungen seyn, so kann ihr doch, weil ihre Quelle keine moralische war, kein sittlicher Werth beigelegt werden. Darüber spricht sich das neue Testament auf das Bestimmteste aus (siehe die angef. Stellen). Ohne allen Werth ist indessen die Legalität doch nicht (Matth. 19, 17 f.). Das legale Handeln setzt doch immer eine Disziplinirung der rohen Sinnlichkeit voraus; es ist insofern eine nothwendige Vorbereitung zur wahren sittlichen Bildung, und hält den Menschen ab, auf eine gewaltsame Weise in den Bestand und das Wohlseyn der gesellschaftlichen Verbindung einzugreifen.

§. 63.

Wenn es auf der einen Seite vollkommen einleuchtend ist, daß eine legale Handlung wegen der Unreinheit der Quelle, aus der sie entsprang, eine unmoralische seyn könne, so ist auf der andern Seite die Frage, ob eine äußerlich illegale Handlung eine moralisch-gute seyn könne, nicht ohne Schwierigkeit. Da die Möglichkeit sittlicher Irrthümer nicht geläugnet werden kann (siehe oben §. 52, S. 117), so muß auch eingestanden werden, daß der Fall eintreten kann,

wo ein Mensch in der besten Absicht und aus edeln Beweggründen sich zu einer Handlung bestimmt, welche als äußere Erscheinung, folglich objektiv betrachtet, mit dem sittlichen Gesetze im Widerspruch steht. Eine solche Handlung wird zuverläßig in ihrem Werthe höher stehen, als die, welche aus unedeln Beweggründen entsprang, und also in ihrer ersten Quelle schon unrein ist. Indessen ist es doch zu weit gegangen, wenn man Handlungen der Art eine volle moralische Güte zuspricht, und mithin das Sittliche dem objektiven Gesichtspunkte ganz entzieht[1]: denn immer bleibt in einer solchen Handlung, wenn auch die Motive, aus welchen sie hervorgieng, noch so rein gewesen seyn sollten, insofern sie doch äußerlich dem Sittengesetze widerspricht, eine gewisse Unvollkommenheit. Und man würde sich sehr irren, wenn man diese Unvollkommenheit für eine bloß äußere, und die Handlung allein, aber nicht den Urheber derselben betreffende, halten wollte; sie ist vielmehr zugleich eine innere, den Urheber der Handlung betreffende, weil der sittliche Irrthum, welcher der Handlung zum Grunde lag, immer auf eine unvollkommene und einseitige Ausbildung des vernünftigen Lebens hinweiset, welche in den seltensten Fällen ganz unverschuldet seyn dürfte. Gesetzt also auch, die sittliche Imputation träfe eine solche Handlung nicht selbst, so würde sie auf das vorhergehende Verhalten, insofern es den Grund von jenem sittlichen Irrthum enthielt, zurückfallen. Eine aus reinen Motiven entsprungene, aber illegale Handlung kann also höchstens zu entschuldigen seyn, darf aber nie als eine wahrhaft moralisch-gute betrachtet werden. Nur solche Hand-

1. De Wette, christl. Sittenl., 1, S. 107 f.

lungen sind im vollen Sinne des Worts moralisch=gut, welche, aus einem durch die vereinte Wirksamkeit der moralischen Anlagen erzeugten Willensakt entsprungen, zugleich in ihrer äußern Erscheinung mit dem moralischen Gesetze übereinstimmen.[1]

§. 64.

Was keinem sittlichen Gesetze widerspricht und folglich geschehen darf, wird sittlich erlaubt genanut. Unter den Begriff des Sittlich=Erlaubten fällt also zuerst das Moralisch=Gute, zugleich aber auch das Moralisch=Gleichgiltige (adiaphoron morale), worunter man dasjenige versteht, was, als in keiner Beziehung auf die sittliche Gesetzgebung stehend, weder geboten noch verboten ist, und also ohne Unterschied geschehen oder unterlassen werden darf. Von jeher wurde indessen über die Frage gestritten, ob es ein Sittlich=Geichgiltiges gebe oder nicht, und auch die neuesten Untersuchungen über diesen Gegenstand haben die Ansichten der Moralisten nicht zu vereinigen vermocht. So viel ist gewiß, und wird auch allgemein zugegeben, daß alle Handlungen, welche in gar keiner möglichen Beziehung auf die sittliche Gesetzgebung stehen, und also weder geboten noch verboten werden können, auch sittlich indifferent sind. Hieher gehören nun alle diejenigen, welche außer dem Bereiche der sittlichen Freiheit liegen, folglich Alles, was der Mensch in dem Zustande der Bewußtlosigkeit, oder unter dem Einfluß zwingender, mechanischer oder organischer, Gesetze thut und

---

1. Bengel's Archiv, B. 7, H. 1, S. 62. Esser, Moral=Philos., S. 74.

unternimmt. Ob aber auch unter den in dem Gebiet der freien Selbstbestimmung liegenden Handlungen solche seyen, welche als sittlich-gleichgiltig angesehen werden dürfen, das ist eigentlich die Frage, und man muß eingestehen, daß die Beantwortung derselben nicht ohne große Schwierigkeit ist. Unserer Ansicht nach kommt bei der Beantwortung dieser Frage sehr viel auf den Gesichtspunkt an, von welchem man ausgeht. Ist dieser Gesichtspunkt ein ganz allgemeiner, abstrahirt man also von der Bildungsstufe auf welcher sich der Mensch befindet, und von allen seinen individuellen Ansichten und Ueberzeugungen, so wird man wohl behaupten müssen, daß es keine (freie) Handlungen gebe, die ganz unter den Begriff des Sittlich-Gleichgiltigen fallen. Denn da die Tugend, wie später genauer erörtert werden wird, nicht in einer größern oder kleinern Anzahl von Handlungen besteht, sondern das ganze innere und äußere Leben, insoweit es durch Freiheit bestimmbar ist, umfassen, bilden, verklären soll, so müssen auch alle (freie) Handlungen irgend eine Beziehung auf das Moralische haben, und deswegen, in ihrem Verhältniß zu dem ganzen Leben und den vorwaltenden Umständen betrachtet, jedesmal gut oder nicht gut seyn. Da aber diese Beziehung der einzelnen Handlungen nur allein aus ihrem Zusammenhang mit dem ganzen äußern und innern Leben und den obwaltenden Umständen entspringt und erkannt werden kann, so folgt daraus, daß sie unmöglich bei allen Handlungen nachgewiesen werden kann, so lange dieselben nur in abstracto betrachtet werden. Anders aber wird die Entscheidung der Frage ausfallen, wenn wir sie nicht mehr im Allgemeinen, sondern in concreter Beziehung auffassen und auf die Individualität des Menschen Rücksicht

nehmen. Die Frage ist alsdann nicht mehr: gibt es für den Menschen im Allgemeinen, sondern, gibt es für den Menschen als Individuum ein Sittlich-Gleichgiltiges? Und wenn wir nun bedenken, daß der Mensch nur solche Handlungen als sittlich-gut oder böse, geboten oder verboten betrachten kann, deren Beziehung auf das Moralgesetz er erkennt und einsieht, so müssen wir auch behaupten, daß alle solche Handlungen, bei welchen der Mensch gar keine Beziehung auf das Moralgesetz zu erkennen vermag, für ihn sittlich-gleichgiltig sind. Hieraus folgt, daß die Sphäre des Sittlich-Gleichgiltigen dem Menschen um so größer erscheinen wird, je weiter er in seiner sittlichen Erkenntniß, und, da diese mit dem ganzen geistigen Leben zusammenhängt, je weiter er in der Ausbildung seines geistigen Lebens zurück ist; daß sie sich aber in eben dem Maße verengen muß, in welchem der Mensch sein geistiges Seyn allseitiger und höher entfaltet. Würde der Mensch jemals die höchstmögliche Stufe der Entfaltung seines geistigen Seyns erreichen, so würde auf derselben das Sittlich-Gleichgiltige ganz für ihn verschwinden, so wie es für Gott kein Sittlich-Gleichgiltiges geben kann. Hält sich also die Moral auf der Stufe wissenschaftlicher Abstraction, so muß sie sagen: in der Sphäre der freien Handlungen gibt es kein Moralisch-Gleichgiltiges; kann aber die Zumuthung, den Zusammenhang nachzuweisen, in welchem jede mögliche Handlung mit dem Sittengesetz und dem ganzen sittlichen Leben steht, füglich von sich ablehnen, weil dieser Zusammenhang nur allein aus der wirklichen Beschaffenheit des ganzen äußern und innern Lebens des Menschen erkannt werden kann. Wenn sie aber von jener Höhe sich herabläßt, und als Wissenschaft des Lebens sich ausspricht, was sie doch

eigentlich seyn soll, so muß sie ein Sittlich-Gleichgiltiges anerkennen, aber die Bestimmung desselben als von subjektiven Gründen abhängend, dem Gewissen eines jeden überlassen. Diese Grundsätze stimmen mit den Aeußerungen des neuen Testaments über diesen Gegenstand vollkommen überein. Es erkennt nämlich, insofern es den Menschen wie er ist, folglich in mangelhafter sittlicher Bildung auffaßt, ein Moralisch-Gleichgiltiges an; es lehrt aber, daß keine Handlung, welche der Mensch als in Beziehung auf ein moralisches Gesetz stehend, betrachtet, für diesen eine moralisch-gleichgiltige sey, selbst wenn er sie irriger Weise aus einem moralischen Gesichtspunkte betrachten sollte (Röm. 14; 1 Cor. 8 u. 9; Col. 2, 16), und verlangt, daß der Mensch hinanstrebe zu der Höhe der Bildung, wo er nichts mehr als außer aller Beziehung auf das Sittliche stehend betrachtet, und wo alles was er thut aus derselben Quelle des entwickelten rein-geistigen und mithin religiös-sittlichen Lebens fließt (1 Cor. 10, 31; Col. 3, 17).[1]

2) Von Verbindlichkeit und Pflicht.

§. 65.

Aus den über die sittlichen Anlagen angestellten Untersuchungen hat es sich erwiesen, daß die sittliche Gesetzgebung nichts anders ist, als die nothwendige Form des zur Sphäre der Vernunft erhobenen und in praktischer Richtung sich

---

1. Schleiermacher, Krit. der Sittenl., S. 185 f.; Ammon, Handbuch der christl. Sittenlehre, 1, S. 271 f.; Gerlach, Tugendlehre, S. 101; Schmidt, Adiaphora, wissenschaftl. und hist. untersucht. Leipz., 1809.

bewegenden Geistes, oder des rein selbstständigen und freien Wollens, und daß sie in dem natürlichen Aufstreben des Geistes zur Entfaltung seines eigenthümlichsten Seyns ihre ursprüngliche und lebendige Quelle findet. Zugleich drang sich uns aus eben diesen Untersuchungen die Bemerkung auf, daß der Wille, wie er ein selbstständiger und ein durch die Gesetze des reinen geistigen Lebens bestimmbarer ist, eben so auch durch Gründe sich bestimmen lassen kann, welche außerhalb der Sphäre des geistigen Lebens ihren Ursprung haben, und mithin, indem sie den Willen beherrschen, denselben zu einem unselbstständigen und unfreien machen. In diesem Verhältniß des Willens zu dem sittlichen Gesetze, und dieses letztern zu unserm ganzen geistigen, d. h., eigenthümlichen Seyn, hat es seinen Grund, wenn die sittlichen Gesetze, so oft und in welcherlei Form sie dem Geiste gegenwärtig werden, sich mit dem Bewußtseyn einer gewissen Nothwendigkeit, durch sie und in Angemessenheit mit ihnen den Willen bestimmen zu lassen, verknüpfen; welche Nothwendigkeit indessen, insofern sie sich auf ein an und für sich freies Wesen bezieht, kein Müssen, sondern vielmehr ein Sollen aussagt, uud folglich eine praktische ist. Diese praktische Nothwendigkeit, den Willen durch die sittlichen Gesetze bestimmen zu lassen, ist es, was durch den Ausdruck **Verbindlichkeit** oder **Verpflichtung** ausgedrückt werden soll: sie wird auch zuweilen mit dem Worte **Pflicht** bezeichnet, in welchem Fall aber dieses Wort in seiner uneigentlichen Bedeutung gebraucht wird. Der Begriff der Verbindlichkeit herrscht in allen moralischen Aussprüchen des neuen Testaments, wird aber nirgends besonders hervorgehoben und durch ein anderes Wort bezeichnet, als durch

das, das moralische Sollen überhaupt ausdrückende ὀφειλειν. Bemerkt muß noch werden, daß nach der eigenthümlichen Auffassungsweise des Sittlichen in dem Christenthum, die sittliche Verbindlichkeit nicht bloß auf das Bewußtseyn, daß ein dem Sittengesetz entsprechendes Wollen und Handeln eine nothwendige Bedingung des sich in seiner Eigenthümlichkeit äußernden geistigen Seyns ist, sondern zugleich auf die Autorität gegründet wird, welche der in jenem Gesetze sich ankündigende göttliche Wille für den Menschen haben soll. Die Handlung selbst, welche durch ein moralisches Gesetz als praktisch nothwendig erklärt wird, und folglich einer Verbindlichkeit entspricht, wird nun im eigentlichen Sinne Pflicht genannt. Die Verpflichtung oder Verbindlichkeit ist also das Moralische von seiner subjektiven Seite betrachtet; die Pflicht ist dasselbe objektiv gedacht. Beide Begriffe stehen also in der innigsten Beziehung; wo eine Verpflichtung ist, da ist eine Pflicht, und umgekehrt setzt jede Pflicht eine Verpflichtung voraus: beide wurzeln in dem sittlichen Gesetze, als der praktisch-nothwendigen Form des vernünftigen selbstständigen Wollens; weil die Pflicht nichts anders ist als das moralische objektiv gedacht, so darf es uns nicht befremden, wenn wir in dem neuen Testamente, wo die Begriffe nicht so genau gespalten werden, zur Bezeichnung des Pflichtbegriffs keine andere Worte finden, als die welche zur Bezeichnung des Moralisch-Guten überhaupt dienen (sieh §. 61, S. 134). Hieher gehören auch die Ausdrücke ἐντολη θεου oder θελημα θεου: hinsichtlich dieses letztern ist jedoch zu bemerken, daß er in mehreren Stellen nicht sowohl (objektiv) das von Gott Gewollte, als vielmehr (subjektiv) das Wollen in

Gott bedeutet[1]. Aus der gegebenen Bestimmung der Begriffe von Verbindlichkeit und Pflicht erhellt, daß die Ausdrücke pflichtgemäß und aus Pflicht handeln nicht gleichbedeutend sind, indem ersterer nur das legale, letzterer hingegen das aus dem Bewußtseyn der Verpflichtung entspringende, folglich das moralische Handeln bezeichnet.

§. 66.

Es leuchtet von selbst ein, daß die Verpflichtung oder Verbindlichkeit, welche bei jeder von dem Sittengesetze gebotenen Handlung dieselbe ist, keine Eintheilung zuläßt. Dagegen kann die Pflicht, insofern das Objektiv-Sittliche, obgleich immer auf derselben Gesetzmäßigkeit des Geistes ruhend, ein unendlich Manchfaltiges ist, auch auf verschiedene Weise eingetheilt werden, wie sie denn auch wirklich auf manchfaltige Art eingetheilt worden ist. Fragt man nach dem Nutzen solcher Eintheilungen, so muß man auf der einen Seite eingestehen, daß durch dieselben der Pflichtbegriff selbst an Aufhellung und genauer Bestimmung eben nicht viel gewonnen hat. Auf der andern Seite aber setzt die besondere Moral, welche auszuführen hat, wie die Tugend als ein im geistigen Leben wurzelndes Inneres in die äußere Erscheinung übertreten soll, und welche deswegen ganz eigentlich auf dem Pflichtbegriffe ruht, eine aus einem richtigen Gesichtspunkte unternommene, logisch-wahre Eintheilung der Pflichten voraus: so kann auch die Lehre von der Collision der Pflichten nicht wohl befriedigend durchgeführt werden, wenn nicht zuvor die verschiedenen Arten von Pflichten genau bestimmt und angegeben worden sind.

---

1. Schleußner, Lex. in Nov. Test., sub voce θελημα.

§. 67.

Unter den aus verschiedenen Gesichtspunkten unternommenen Eintheilungen der Pflichten dürften, als die wichtigsten, hier etwa folgende eine Erwähnung verdienen:

1) Die Eintheilung in Grundpflichten und abgeleitete Pflichten (weniger passend werden diese Pflichten auch unmittelbare und mittelbare genannt). Eine Grundpflicht ist eine solche, welche die Bedingung für eine andere enthält; diese letztere ist, in Absicht auf jene, die abgeleitete. Der Begriff beider Gattungen von Pflichten ist also ein relativer. Nur das höchste sittliche Prinzip würde eine Grundpflicht im absoluten Sinne ausdrücken.

2) Die Eintheilung in absolute und hypothetische Pflichten. Der Unterschied beider liegt darin, daß erstere nichts als die zum Wesen des Menschen gehörigen Anlagen und die allgemeinsten menschlichen Verhältnisse, letztere hingegen besondere Eigenschaften, Zustände und Verhältnisse voraussetzen. Zu den letzteren, welche im Gegensatze der ersteren auch besondere genannt werden, gehören die übernommenen Pflichten, welche sich auf eine freiwillig eingegangene Verpflichtung gründen und den angebornen entgegengesetzt werden, welche mit der menschlichen Natur selbst gegeben sind, und keine besondere Verpflichtung voraussetzen.

3) In Absicht auf die Sphäre der Objekte, auf welche die verschiedenen Pflichten sich beziehen, sind sie eingetheilt worden in weite und enge: diese Ausdrücke werden aber nicht immer in demselben Sinne genommen.

4) Die Eintheilung der Pflichten, in Absicht auf die

Gegenstände, gegen welche sie uns obliegen, hängt von der Art und Weise ab, auf welche diese Gegenstände selbst eingetheilt werden können. Eine der ältesten und gewöhnlichsten Eintheilungen in dieser Hinsicht (die man irriger Weise Tit. 2, 12 angedeutet zu sehen geglaubt hat), nämlich die in Pflichten gegen uns selbst, gegen Gott und gegen andere Menschen, wozu man noch, als vierte Classe, die Pflichten gegen die thierische und leblose Schöpfung hinzufügte, ist in neuern Zeiten stark in Anspruch genommen worden, indem man die Behauptung aufstellte, daß von Pflichten gegen Gott eben so wenig die Sprache seyn könne, als von Pflichten gegen die thierische und leblose Schöpfung, und daß im Grunde alle Pflichten, ohne Unterschied, mit den Pflichten gegen uns selbst zusammenfielen. — Nun ist es unläugbar, daß alle Pflichten, insofern sie in der Gesetzmäßigkeit unsers Geistes wurzeln, und die Erfüllung derselben von unserm Geiste selbst gefordert wird, als Pflichten gegen uns selbst angesehen werden können. Aber auf gleiche Weise könnte man auch alle Pflichten unter den Gesichtspunkt der Pflichten gegen Gott oder gegen andere Menschen bringen, weil die Erfüllung derselben von Gott gewollt und zur Beförderung des wahren allgemeinen Wohlseyns nothwendig ist. Immer wird unter denselben, hinsichtlich der Objekte, auf welche sie in nächster Beziehung stehen, ein Unterschied bleiben; und auf diesen Unterschied gründet sich die angegebene Eintheilung, welche daher als gültig angesehen werden muß. Diese Eintheilung ist seit Kant noch aus einem andern Grunde verworfen worden, weil nämlich von keinen Pflichten gegen Gott, sondern nur von Pflichten in Ansehung Gottes die Sprache seyn könne. In der speziellen Moral

wird diese Behauptung einer genauern Prüfung unterworfen werden. [1]

5) Stark angefochten wurde auch die schon alte, aber nicht immer in gleichem Sinne gemachte Eintheilung der Pflichten in vollkommene und unvollkommene [2]. Was man auch immer darunter verstehen mag, so muß eingestanden werden, daß diese Ausdrücke wenigstens sehr unbequem sind, und gar nicht das ausdrücken, was man durch sie angeben wollte. Um allen Mißverständnissen, zu welchen diese Eintheilung Veranlassung gegeben hat, zuvorzukommen, wäre es wohl am gerathensten, sie selbst ganz fallen zu lassen, was um so wünschenswerther wäre, da auch nach den neuesten Erklärungen [3] die unvollkommenen und vollkommenen Pflichten mit den durch einen bequemern Ausdruck bezeichneten Pflichten der Gerechtigkeit und der Güte zusammenfallen [4]. Erstere, welche zuweilen auch negative genannt werden, sind solche, welche die bloße Enthaltung von allen Störungen und Verletzungen des wahren menschlichen Wohlseyns verlangen; unter letztern hingegen versteht man solche, welche die positive Beförderung des menschlichen Wohlseyns gebieten, und welche eben darum auch mit dem Ausdrucke: positive Pflichten bezeichnet worden sind.

---

1. Kant, Tugendl., S. 106 u. folg., 181; Schleiermachers Kritik der Sittenl., S. 197 u. folg.; Ammon, Handb. der christl. Sittenl., 1, S. 378; Stäudlin, Moral, 3te Ausg., S. 157.

2. Diese Eintheilung entspricht der stoischen in κατορθωμα und καθηκον oder μεσον. S. Stäudlin, Gesch. der Moralphil., S. 213 u. f.

3. Kant, Tugendl., S. 20; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 53; Gerlach's Tugendl., S. 105 u. a. m.

4. Vogel, das Phil. und Christl. in der christl. Mor., 2te Abtheil., S. 133; Schleiermacher's Krit. der Sittenl., S. 189 u. folg.

Es versteht sich übrigens von selbst, daß diese Eintheilung auf die Pflichten gegen Gott durchaus keine Anwendung findet.[1]

§. 68.

Es entsteht nun die Frage: ob diese verschiedenen Arten von Pflichten alle von gleichem Range sind, oder ob Grade der Pflichten angenommen werden müssen? Da eine Handlung immer nur insofern Pflicht ist, als sie einer Verpflichtung entspricht, so hängt die Beantwortung dieser Frage von einer andern ab: ob es Grade der Verpflichtung gebe oder nicht? Nun ist allerdings die moralische Verpflichtung ihrer Natur nach überall dieselbe, weil überall das sittliche Gesetz sich als ein für unsern Willen praktische Nothwendigkeit habendes ankündigt. Ungeachtet dessen möchte es aber kaum zu bezweifeln seyn, daß die moralische Verpflichtung in Absicht auf gewisse Handlungen stärker, als in Absicht auf andere seyn kann. Es ist nämlich nicht zu vergessen, daß das Sittliche auch eine materiale Bedeutung habe, nach welcher es erscheint als die Bedingung der Erreichung unserer Bestimmung, d. h. der reinsten Entfaltung unsers eigenthümlichen geistigen Seyns. Je mehr daher eine Handlung zur Erreichung dieses letzten Zweckes unsers Daseyns beizutragen vermag, oder mit andern Worten, je reiner und kräftiger in derselben das eigentliche Vernunftleben hervortritt, desto stärker und lebhafter wird das Bewußtseyn der praktischen Nothwendigkeit seyn, mit welcher das auf diese Handlung sich beziehende sittliche Gesetz sich in uns ankündigt, und desto

---

1. Stäudlin's Lehrb. der Mor., S. 149; und Ammon, Handb. der christl. Sittenl., 1, 376 u. folg.

höher wird sie als Pflicht, in Vergleichung mit andern, durch das Sittengesetz gleichfalls gebotenen Handlungen stehen. Da es nun aber oft auf die äußern Umstände und Verhältnisse ankommt, ob eine Handlung in näherer oder entfernterer Beziehung auf die Entwicklung unsers eigenthümlichen Seyns stehe, so folgt daraus, daß sich keine, für alle Menschen und für alle Verhältnisse giltige Rangordnung der Pflichten entwerfen läßt. Jeder muß sich in seiner Lage, hinsichtlich des Grades von Verpflichtung, welche er für eine, ihm durch das moralische Gesetz aufgegebene Handlung hat, zu orientiren suchen, und nach dem eben angegebenen Canon immer diejenige Pflicht als die höhere betrachten, in welcher sein vernünftiges Seyn am meisten hervortritt, und welche daher zur Erreichung des höchsten Zweckes seines Daseyns den stärksten Beitrag liefert. — Bei aller dieser Abhängigkeit der Rangordnung der Pflichten von den vorwaltenden Umständen ist indessen doch so viel gewiß, daß eine Pflicht, welche die Bedingung enthält, unter der einer andern Genüge geleistet werden kann, immer in Absicht auf diese letztere als die höhere zu betrachten ist; und so möchten denn, in Bezug auf die im vorhergehenden Paragraphen gegebene Eintheilung der Pflichten, folgende Regeln Giltigkeit haben: Daß die Grundpflicht höher ist als die abgeleitete, die absolute höher als die hypothetische, die Pflicht der Gerechtigkeit höher als die Pflicht der Liebe, und die weite höher als die enge. Das gegenseitige Rangverhältniß der Pflichten gegen uns selbst, gegen Gott und gegen andere Menschen, läßt sich aber nach diesen Regeln nicht bestimmen; es muß wieder für jeden besondern Fall nach dem oben aufgestellten Canon eigens bestimmt werden.

§. 69.

Diese Bemerkungen über die Grade der Pflichten bilden die Grundlage zur Entscheidung über die sehr früh in die Sittenlehre eingedrungene[1], und lange mit allzugroßer Vorliebe und Ausführlichkeit behandelte Frage über die Collisionen der Pflichten, über welche übrigens im neuen Testamente nichts vorkommt. Die Verwirrung, welche lange in dieser Materie herrschte, hatte ihren Grund hauptsächlich darin, daß man sich über den Sinn des Ausdrucks Collision der Pflichten nicht hinreichend verständigte, und den Begriff derselben nicht scharf genug und aus dem Wesen der Pflicht selbst bestimmte. Es ist nun gezeigt worden, daß Pflicht nichts anders bedeutet, als das Moralische von seiner objektiven Seite aufgefaßt, welches aber, wenn es anders ein Moralisches bleiben soll, auf einem subjektiven Grunde, d. h., auf einer Verpflichtung ruhen muß, welche selbst wieder von einem moralischen Gesetz abhängig ist. Bleibt man nun bei dem moralischen Gesetze, als der Grundlage der Pflicht, stehen, so kann von keiner Collision die Sprache seyn, weil das moralische Gesetz, als die reine Form des in praktischer Richtung sich bewegenden Geistes, unmöglich mit sich selbst im Widerspruche stehen und deswegen für jeden gegebenen Fall nur eine Handlungsweise als die praktisch-nothwendige vorschreiben kann. Geht man von dem moralischen Gesetz auf die durch dasselbe begründete Verpflichtung über, so kann schon deswegen, weil in dem sittlichen Gesetze kein innerer Streit Statt finden kann,

---

1. Cic. Off. 1, c. 43 — 45. Vergl. Garve, zu Cicero, III, 9 f.

auch in ihr kein solcher angenommen werden. In jedem möglichen Fall muß die Verpflichtung eine bestimmte und kann nur Eine seyn. Es bleibt also für eine Collision der Pflichten nur der Fall übrig, wo es ungewiß ist, welcher von zwei oder mehrern Handlungen, die alle einer sittlichen Verbindlichkeit entsprechen, von welcher aber nur eine mit nothwendiger Unterlassung der andern verrichtet werden kann, der Vorzug gebühre. Handlungen, zu welchen wir nicht sittlich verpflichtet sind, können in keinem Fall eine Collision der Pflichten begründen. Der sehr mögliche Widerstreit einer Pflicht mit einer Neigung, oder einem Rechte, ist also gar keine Collision zu nennen. Zugleich folgt aus dem Begriffe der Collision, daß unter solcher im Grunde kein Streit der Pflichten oder der Verpflichtungen, sondern nur eine Ungewißheit verstanden wird, hinsichtlich derjenigen Handlung, welche unter mehrern andern, die alle sittlich geboten sind aber unter sich in dem Verhältnisse stehen, daß die Vollbringung der einen die Unterlassung der andern zur nothwendigen Folge hat, vorgezogen zu werden verdient. Der Grund der Collision der Pflichten ist also eigentlich ein subjektiver, nämlich eben die Ungewißheit über die verhältnißmäßige Wichtigkeit der zusammentreffenden, unter dem Begriff des Sittlichen stehenden Handlungen; und die schwierigste Collision löset sich von selbst auf, sobald der Mensch sich über seine Lage vollkommen orientirt, und erkannt hat, welche Handlung die größte sittliche Wichtigkeit habe. Je umfassender und eindringender folglich in einem Menschen die sittliche Erkenntniß, und je feiner sein sittlicher Takt geworden ist, desto weniger wird es für ihn Collisionen der Pflichten geben können; für den=

jenigen, welcher auf der höchstmöglichen Stufe sittlicher Vollendung stünde, würden sie ganz unmöglich seyn. Die Regeln welche zur Auflösung solcher Collisionen vorgeschrieben werden können, gründen sich also auf das, was schon in dem vorhergehenden Paragraphen ist gesagt worden, und lassen sich auf folgende zurückführen: Wenn die Collision eine wirkliche und keine scheinbare ist, so untersuche, zu welcher Gattung die verschiedenen mit einander collidirenden Pflichten gehören; und alsdann ziehe die Grundpflicht der abgeleiteten, die absolute der hypothetischen, die Pflicht der Gerechtigkeit der Pflicht der Liebe, die weite der engern vor. Sollten die collidirenden Pflichten in keinem der angegebenen Verhältnisse mit einander stehen, so gib derjenigen Handlung den Vorzug, zu welcher die Verhältnisse dich am dringendsten auffordern und in welcher dein geistiges Seyn am reinsten und am klarsten hervortreten kann. Dieß wird in der Regel diejenige seyn, bei welcher dein eigenes Wohl weniger interessirt ist, als das der andern. Sollte es dir unmöglich seyn, zu einer auf klare Einsicht sich gründenden Entscheidung des Falls zu kommen, so überlaß dich dem Zuge deines moralischen Gefühls.[1]

3) Von dem Rechte.

§. 70.

Es dürfte vielleicht scheinen, als ob in einer christlichen Sittenlehre die Entwicklung des Rechtsbegriffs wohl übergangen werden könnte, weil er in der neutestamentlichen

---

1. Reinhard's Mor., Bd. 2, S. 173 u. f.; Ammon, Handbuch der christl. Sittenl., Bd. 1, S. 382; Gerlach, Tugendl., S. 108 — 118.

Moral gar nicht besonders hervortritt, und nur in einigen Stellen zufällig durchschimmert. Gerade durch diese Zurücksetzung des Rechtsbegriffs hinter den des Sittlichen, unterscheidet sich die Lehre Christi hauptsächlich von der Lehre des alten Testaments, in welcher der Rechtsbegriff über den des Sittlichen auf eine entschiedene Weise vorherrscht. Da indessen der Rechtsbegriff mit dem Begriffe des Sittlichen so genau zusammenhängt, und die Entwicklung desselben auf diesen letztern ein neues Licht verbreitet, so dürfte es, um der in einer wissenschaftlichen Moral zu erstrebenden Vollständigkeit willen nicht ganz überflüssig seyn, auch das Recht in seinem Wesen und in seinem Verhältnisse zu dem Sittlichen darzustellen, und bei dieser Gelegenheit die zerstreuten Spuren, welche von diesem Begriff in dem neuen Testament vorkommen, hervorzuheben.

§. 71.

In welcher Beziehung der Begriff des Rechts auch aufgefaßt werden mag, so hat er zur Basis die Vorstellung von einem auf die Vernunft gegründeten Anspruche; weshalb auch das Recht in geradem Gegensatze mit den Anforderungen der von Laune, Neigung oder Leidenschaft abhängenden Willkühr stehend gedacht wird. Nun können aber diese auf Vernunft gegründeten Ansprüche von verschiedener Art seyn, daher können auch verschiedene Gattungen von Recht unterschieden werden. Als ein Wesen, das unter einer sittlichen Gesetzgebung steht, welche eine schlechthin allgemeine ist, und ihre Autorität auf alle vernünftige Wesen erstreckt, hat der Mensch, wie er auf seiner Seite verpflichtet ist, die sittlichen Gesetze gegen alle andere Menschen zu beobachten,

so auch einen vernünftigen Anspruch darauf, daß alle andern die sittlichen Gesetze gegen ihn auf das gewissenhafteste erfüllen, nicht bloß in der That sondern auch in der Gesinnung. Dieß ist das sittliche Recht, und zwar in objektiver Beziehung. Subjektiv hat der Mensch, als sittliches Wesen, einen vernünftigen Anspruch auf die Freiheit, Alles das zu thun, was das Sittengesetz vorschreibt, oder wenigstens nicht verbietet; diesem subjektiven sittlichen Rechte steht auf Seiten der andern die Pflicht gegenüber, den Menschen in der von der Pflicht gebotenen, oder wenigstens nicht verbotenen Handlungsweise nicht zu stören und aufzuhalten. Dem Recht in sittlicher Bedeutung entspricht also als Correlat die Pflicht. Nun kann aber der Mensch unmöglich sein vernünftiges Seyn entfalten, unmöglich daher auch zu einer reinen Sittlichkeit sich heranbilden, wenn er nicht in gesellschaftlicher Verbindung mit andern zu gleichem Ziele strebenden Menschen zusammenlebt. Soll aber ein solches gesellschaftliches Zusammenleben nur möglich seyn, so wird erfordert, daß alle an demselben Theilnehmenden sich gewissen, ihre äußere Freiheit beschränkenden, Regeln unterwerfen. Hieraus entspringt das Recht, in der engern und gewöhnlichen Bedeutung des Worts, dem wieder als Correlat die (Rechts=) Pflicht gegenüber steht. Gleichwie nämlich der Mensch wegen der Nothwendigkeit einer solchen gesellschaftlichen Verbindung zur Entfaltung seines eigenthümlichen geistigen und mithin auch sittlichen Seyns die Verpflichtung hat, sich in seinem äußern Benehmen alles dessen zu enthalten, was der Möglichkeit vernünftiger Coexistenz widersprechend wäre; so hat er auf der andern Seite einen vernünftigen Anspruch darauf, daß andere in Absicht auf ihn sich alles dessen enthalten, was die vernünftige Coexistenz stören oder aufheben

würde. Das ist nun das Recht im objektiven Sinne. Diesem steht noch ein subjektives Recht zur Seite, nämlich die ebenfalls auf einen vernünftigen Anspruch sich gründende Freiheit Alles das zu thun, was der vernünftigen Coexistenz nicht zuwider ist. In subjektiver Bedeutung erscheint folglich das Recht als ein erlaubendes oder befugendes, und wird in dem neuen Testament mit dem Worte ἐξουσια bezeichnet (1 Cor. 9, 4; 2 Theſſ. 3, 9); in objektiver Beziehung ist es ein einschränkendes und verbietendes. Aus diesem Allem ergibt sich, daß das Recht, gleichwie das Sittliche in der vernünftigen Natur des Menschen, und in der Bestimmung desselben, sein geistiges Seyn zum höchsten Grade der Entfaltung zu bringen, seinen Grund hat. Allein, wenn beide in diesem Punkte zusammentreffen, so entfernen sie sich auf der andern Seite wieder dadurch, daß, indem die Möglichkeit vernünftiger Coexistenz nur die Beschränkung des äußern Verhaltens erfordert, das Recht nur dieses in Anspruch nimmt, während das Sittliche, als das Ganze des in praktischer Richtung sich bewegenden geistigen Lebens umfassend, nicht bloß die äußere That, sondern zugleich auch und vorzüglich den innern Grund der That, d. h., die Gesinnung, leiten und bilden will. Obgleich daher das Sittliche in seiner Verwirklichung von der Aufrechthaltung des Rechts abhängig ist, so steht es dennoch seinem Wesen nach über diesem, woraus folgt, einerseits, daß das Recht nichts bestimmen darf, was dem Sittlichen widerspricht; andererseits, daß die Sittenlehre auch auf die Respektirung der dem andern zustehenden Rechte, aber aus sittlichen Motiven, dringen, und daß die Geltendmachung der uns zustehenden Rechte erst wieder der Sanktion des Sittengesetzes unterworfen werden muß.

Ganz im Geiste dieses innern Verhältnisses des Rechts zu dem Sittlichen ist es also, wenn der Apostel Paulus die Achtung der Rechte der andern als ein sittliches Gebot aufstellt (Röm. 13, 7), und wenn er verlangt, daß man für die Geltendmachung der eigenen Rechte erst die Erlaubniß bei dem sittlichen Gesetze einholen soll (Röm. 14, 14 f.; 1 Cor. 8 und 9).

4) Von den sittlichen Beweggründen und Triebfedern.

§. 72.

Schon mehrmals, wie bei der Angabe des Unterschiedes zwischen Legalität und Moralität, zwischen pflichtmäßigem Handeln und Handeln aus Pflicht, wurde darauf hingedeutet, daß die sittliche Güte einer Handlung nicht sowohl von der That, wie dieselbe in die äußere Erscheinung eintritt, als von der ihr zum Grunde liegenden Gesinnung abhängt. Dieses Wort: Gesinnung, kann nun in einer weitern oder engern Bedeutung gefaßt werden. In ersterer wird dadurch das Ganze des innern Lebens, wie es von den verschiedenen auf dasselbe einwirkenden moralischen Vermögen bestimmt ist und sich in praktischer Richtung äußert, bezeichnet; in letzterer werden darunter die bei der Erzeugung eines Willensaktes und der damit zusammenhängenden Handlung concurrirenden Vermögen verstanden. In diesem engern Sinne begreift die Gesinnung die Beweggründe und Triebfedern in sich, deren Darstellung einen wesentlichen Abschnitt in der Sittenlehre ausmacht.

§. 73.

Soll nämlich eine Handlung zu Stande kommen, so ist dreierlei erforderlich: erstens muß dem Menschen die Vor=

stellung der Handlung selbst gegenwärtig seyn (Absicht); ferner muß seinem Geiste ein Gedanke vorschweben, der als giltiger Grund geeignet ist, seinen Willen für diese Handlung in Anspruch zu nehmen (Beweggrund, Bestimmungsgrund oder Motiv): dieser Beweggrund muß aber, wenn er den Menschen wirklich zu einem Willensakte determiniren soll, für denselben ein Interesse haben, oder mit andern Worten, ihm etwas vorhalten, was er als ein Gut betrachtet, und die der Natur dieses Gutes entsprechenden Gefühle und Triebe in Anregung bringen. Das auf diese Weise angeregte Gefühl, verbunden mit dem ihm korrespondirenden Triebe, machen aus, was man die Triebfeder oder das Mobil nennt. Beweggrund und Triebfeder stehen mithin in innigem Zusammenhange; beide sind immer gleicher Natur und bedingen einander wechselseitig. In dem Zustande höherer Geistesbildung und des ruhigen, besonnenen Wirkens wird der Beweggrund der Triebfeder gewöhnlich vorangehen; aber in dem Zustande geringerer Bildung, und selbst bei ausgebildeterm Geiste in Fällen, welche das Gefühl sehr in Anspruch nehmen, wird der umgekehrte Fall eintreten, und die in Thätigkeit gesetzte Triebfeder den Beweggrund hervorrufen, und in demselben einen Stützpunkt suchen. Auch steht die Kraft der Triebfeder mit der Klarheit des Beweggrundes nicht immer in direktem Verhältnisse; im Gegentheil lehrt die Erfahrung, daß die erstere oft um so stärker wirkt, je unklarer letztere dem Geiste vorschwebt, und zwar aus dem Grunde, weil der Geist bei unklarem Denken eines Beweggrundes eine Menge von Beziehungen auf seine Neigungen und Triebe ahnet, welche bei klarem Denken desselben verschwinden.

§. 74.

Da eine Vorstellung nur insofern ein Beweggrund werden kann, als sie dem Menschen ein Gut vorhält, so müssen die Beweggründe, sammt den ihnen korrespondirenden Triebfedern, in eben so viele Classen zerfallen, als es Hauptarten von Gütern für den Menschen gibt. Fassen wir aber nun den Begriff eines Gutes in seiner allgemeinsten Bedeutung auf, so erscheint uns in subjektiver Beziehung als ein Gut das eigenthümliche Seyn eines Wesens selbst, und jede naturgemäße Aeußerung und Erhöhung desselben; in objektiver Beziehung hingegen, Alles was diesem seinem eigenthümlichen Seyn entspricht, dasselbe zu erhöhen und seine Aeußerung zu befördern, geeignet ist. Da nun das Seyn des Menschen ein doppeltes ist, nämlich das wahrhaft menschliche, d. h. geistige oder vernünftige, und das die äußere Form, an welche das geistige Seyn in diesem Daseyn gebunden ist, betreffende, d. h. das animalisch-organische oder sinnliche, so werden alle Güter, subjektiv und objektiv betrachtet, in zwei große Gattungen zerfallen, nämlich in geistige und sinnliche, oder, weil der Eigennutz und die Selbstsucht in der Sinnlichkeit wurzeln, in Güter der Uneigennützigkeit und in Güter des Eigennutzes und der Selbstsucht. Diesemnach werden denn auch die Beweggründe in eine doppelte Classe zerfallen, nämlich in solche, die sich auf unser geistiges Seyn, und in solche, welche sich auf unser sinnliches Seyn beziehen (geistige oder uneigennützige, und sinnliche oder eigennützige). Den erstern entsprechen, als korrespondirende Triebfedern, die vernünftigen Gefühle, verbunden mit dem Triebe des Geistes nach Entfaltung zu seinem eigenthüm-

lichsten Seyn und Leben; den letztern die Empfindungen und Triebe, welche ihre Wurzel in der Sinnlichkeit haben. Da indessen die Empfindungen und Triebe der Sinnlichkeit durch das aktive Hinzutreten des Geistes disciplinirt und veredelt werden können, und folglich die rohe sinnliche Selbstsucht von dem verständigen Eigennutze unterschieden werden muß, so werden die auf unser sinnliches Seyn sich beziehenden Beweggründe wieder in eine doppelte Classe zerfallen, nämlich in Beweggründe der rohen Selbstsucht und des verständigen Eigennutzes.

§. 75.

Untersuchen wir den Werth, welcher diesen verschiedenen Gattungen von Beweggründen und Triebfedern zukommt, so leuchtet von selbst ein, daß derselbe von dem Werthe der verschiedenen Güter abhängt, auf welche sie in Beziehung stehen. Dieser gründet sich aber nun wieder auf den Werth, welcher den beiden Seiten des menschlichen Seyns, wie es sich in diesem Daseyn darstellt, zugeschrieben werden muß. Da nun auf jeden Fall das geistige, als das wahrhaft menschliche und über den Wechsel der Zeit erhabene Seyn unendlich über dem sinnlichen steht, welches nur der äußern Form angehört, in welcher jenes in das Zeitleben übertritt, so stehen die geistigen Güter auch, ihrem Werthe nach, unendlich über den sinnlichen; mithin muß den auf jene sich beziehenden Beweggründen ein ungleich höherer Werth als diesen zugeschrieben werden. Vergleichen wir wieder die beiden Gattungen, in welche diese letztern zerfallen, so ist abermals einleuchtend, daß den Beweggründen des verständigen Eigennutzes, insofern sie eine geistige Mitwirkung voraussetzen, ein höherer Werth beizulegen ist, als denjeni-

gen, welche sich rein auf die sinnliche Natur und die in ihr wurzelnden Empfindungen und Triebe beziehen. Die sittlichen Beweggründe, welche ganz der Sphäre des geistigen Seyns angehören, stehen also unendlich über allen verständigen und sinnlichen, und sollten in jedem Willensakte, auf welchen sie Anwendung haben können, den Ausschlag geben. In wie weit dieses geschieht, und in wie weit überhaupt die verschiedenen Gattungen von Beweggründen einen, dem an und für sich ihnen zukommenden Werthe gemäßen Einfluß auf die Willensbestimmungen des Menschen ausüben, dieß hängt nun freilich von den jedesmaligen Umständen ab, und vorzüglich von dem Grade der Reinheit und Kraft, zu welchem das geistige Leben sich herangebildet hat. Da indessen der Mensch, sobald er sich so weit entwickelt hat, daß er sich in klarem Selbstbewußtseyn erkennt, als ein freies Wesen betrachtet werden muß, so ist die Sittenlehre auch berechtigt, von dem Einflusse, welchen augenblickliche Umstände auf die menschlichen Willensbestimmungen äußern können, abzusehen und von dem Menschen zu fordern, daß er den verschiedenen in Conflikt gerathenden Beweggründen, einen ihrem innern Werth entsprechenden Einfluß auf seine Willensbestimmungen zugestehe.

§. 76.

Die sittlichen Beweggründe können in sehr manchfaltigen Formeln ausgesprochen werden; ein jedes Sittengebot, wenn es in der Form der Vorstellung vor das Bewußtseyn tritt, kann ein moralischer Beweggrund werden. Im Grunde ist es aber nur Ein Gedanke, welcher in allen diesen moralischen Formeln hervortreten muß, wenn sie zu Beweggrün-

den werden sollen: nämlich der Gedanke, daß das, was sie vorschreiben, Pflicht für uns sey, daß es zu der, unserm eigenthümlichsten geistigen Seyn entsprechenden Weise des Wollens und Wirkens gehöre. Man hat indessen gezweifelt, ob dieser Gedanke allein schon die Kraft besitze, den Willen des Menschen zu wirklichen Beschlüssen und Handlungen zu determiniren, und ob er nicht, um dieses leisten zu können, seine Kraft erst aus der Vorstellung der angenehmen Folgen der dem Sittengesetz entsprechenden That entlehnen müsse.[1] Man hat aber dabei übersehen, daß ja der sittliche Beweggrund in der Tiefe des menschlichen Gemüths eine höchst wirksame Triebfeder findet, nämlich das natürliche Hinstreben des Geistes nach Entwicklung und Aeußerung seines reinen eigenthümlichen Seyns, und das damit innig zusammenhängende, und dem Sittlichen überall, auch wenn es in der Form des Gesetzes dem Bewußtseyn gegenwärtig wird, freundlich entgegenschlagende sittliche Gefühl. Auch würde die Behauptung, daß der Gedanke der Pflicht allein nicht hinreichend sey, den Menschen zum moralischen Wollen und Handeln zu determiniren, dem innigsten Bewußtseyn widersprechen, worin die Gewährleistung für diese Möglichkeit liegt, und welches durch die wirkliche Erfahrung aller Menschen, denen es um das Sittlich-Gute wirklich Ernst ist, aufs sicherste bestätigt wird. Es läßt sich also als Grundsatz aufstellen: Der Gedanke der Pflicht, welches auch die Formel seyn mag, der er zur Unterlage dient, ist der wahre sittliche Beweggrund, der in dem sittlichen Gefühl und in dem natürlichen Streben des Geistes nach reiner Entfaltung

---

1. Ammon, Handb. der christlichen Sittenl., 1, S. 279 f.

seines selbstständigen Seyns, seine entsprechende und wirksame Triebfeder findet; und sittlich gut sind nur solche Handlungen zu nennen, bei deren Erzeugung dieser Beweggrund in Verbindung mit der genannten Triebfeder das wirksamste Moment gewesen war. Eine andere Frage ist es aber: Ob nach Kants Behauptung jeder Beweggrund und jede Triebfeder, die nicht aus dem Bewußtseyn der Pflicht (aus dem kategorischen Imperativ) fließen, durchaus unrein seyen [1], und ob mithin jeder Handlung, zu deren Erzeugung, neben den moralischen Beweggründen, auch andere mitgewirkt haben, darum der Name einer moralisch guten abgesprochen werden müsse. Die Untersuchung über diese Frage wird sich am besten an die, durch die Angabe der im neuen Testamente im Interesse des Sittlichen gebrauchten Beweggründe, veranlaßten Bemerkungen anknüpfen lassen.

§. 77.

a) Daß in dem neuen Testamente der Gedanke der Pflicht als ein Beweggrund zum Sittlich-Guten gebraucht werde, läßt sich nicht läugnen, wenn man Stellen wie folgende in Erwägung zieht: Phil. 4, 8. Röm. 13, 5. Ephes. 6, 5. 6. 2 Cor. 1, 12. f. 1 Petr. 5, 2. f. Aber eben so wenig läßt sich läugnen, daß das neue Testament außer diesem Gedanken noch mehrere andere als sittliche Beweggründe gebraucht.

b) So wird öfters auf die aus einem sittlichen Verhalten entspringende Ruhe des Gewissens und der Seele hingewiesen, z. B. Röm. 5, 1. Phil. 4, 5–7. Apostg. 24, 16. 1 Joh. 3, 21.

---

1. Kant's Kritik der prakt. Vernunft, S. 104 u. f. 159; Grundlegung, S. 61.

c) In vielen andern Stellen wird der Gedanke an die innere Würde des Menschen, und die innige Bruderverwandtschaft, in welcher wir mit allen vernünftigen Erdebewohnern stehen, als Motiv zum Guten gebraucht, und im Interesse der Sittlichkeit darauf aufmerksam gemacht, daß die Menschen nach Gottes Ebenbild geschaffen (Jak. 3, 9. Apostg. 17, 28. 29) und Gegenstände der liebreichsten Fürsorge Gottes seyen (Matth. 5, 44. 1 Tim. 2, 4); daß Gott für sie seinen Sohn gesandt habe (Joh. 3, 16. Matth. 18, 11-14); daß Christus für sie gestorben sey (Röm. 14, 15-20. 1 Cor. 8, 11. 2c.); daß alle Menschen Glieder einer großen Familie, und durch das Christenthum in eine noch innigere Verbindung mit einander gesetzt worden seyen (Ephes. 4, 4-6. 25. 1 Cor. 6, 6; 12, 4. 5. Röm. 12, 4. 10).

d) Merkwürdig und mit dem ganzen religiösen Charakter der ganzen christlichen Sittenlehre zusammenhängend, ist die wichtige Stelle, welche den auf religiöse Wahrheiten gegründeten Beweggründen in dem neuen Testamente angewiesen wird. Bald ist es der Wille Gottes, auf welchen als sittliches Motiv hingewiesen wird (1 Thess. 4, 3; 5, 18. 1 Petr. 2, 15. 2c.); bald die Dankbarkeit, zu welcher wir gegen Gott verpflichtet sind (1 Joh. 4, 19. 3, 1-3. Röm. 5, 8-11); bald die Aehnlichkeit mit Gott, nach welcher wir streben sollen (Matth. 5, 48. 1 Petr. 1, 16. Ephes. 4, 31. 32; 5, 1. 1 Joh. 4, 7. f.); bald wieder die Ehre und Verherrlichung Gottes, welche dem Menschen und besonders dem Christen aufgegeben ist (Joh. 17, 4. 1 Petr. 2, 12. Matth. 5, 16. 1 Cor. 10, 31); in andern Stellen wird das Beispiel Christi (1 Joh. 3, 16. Phil. 2, 4-8.

Ebr. 12, 2. 3), oder der Tod des göttlichen Erlösers (1 Cor. 6, 20; 7, 23. 1 Petr. 1, 18. 19. Röm. 8, 32; 6, 3. Ephes. 2, 1. f. Gal. 2, 20), oder die Ehre des Evangeliums, welche der Christ befördern solle (Tit. 2, 5-10. 1 Cor. 10, 32), oder endlich die Verpflichtung, welche er durch die Taufe übernommen (Röm. 6, 3. Tit. 3, 5 — 8), als Grund angeführt, der ihn zu einem den Vorschriften des Evangeliums angemessenen Handeln bestimmen solle.

e) Zu diesen religiösen Beweggründen kann auch die häufige Erinnerung an die Belohnungen, welche die Tugend, und an die Bestrafungen, welche das Laster in einem andern Leben zu erwarten hat, gerechnet werden (Matth. 5, 3; 6, 20; 25, 46. Joh. 5, 24. 29. Röm. 2, 7; 6, 21. Gal. 6, 9. Ephes. 5, 5. 1 Tim. 6, 15. Jakob. 3, 18, u. s. f.).

f) Was befremden dürfte, ist, daß das neue Testament in einigen, doch nur wenigen Stellen zum Guten ermuntert, durch Hinweisung auf die äußern Vortheile, welche aus einem tugendhaften Verhalten entspringen, so wie es auf der andern Seite die Erinnerung an das zeitliche Elend, als die gewöhnliche Frucht des Lasters, zur Warnung vor demselben gebraucht (Ephes. 6, 2. 1 Tim. 4, 8. 1 Petr. 3, 10. 2 Cor. 9, 10; 8, 21). Doch müssen mit diesen Stellen mehrere andere verglichen werden, in welchen Christus und die Apostel gebieten, den größten äußern Gütern zu entsagen, sobald die Pflicht es erfordert (Matth. 10, 37. f.; 16, 24; 19, 21. 2 Tim. 2, 4. 1 Petr. 4, 12), ja sogar bemerken, daß der Besitz der irdischen Güter der Tugend sehr gefährlich und ein großes Hinderniß der sittlichen

Besserung und Veredlung werden könne (Marc. 10, 23. Matth. 6, 19. f. 1 Tim. 6, 9[1]).

§. 78.

Nun entsteht aber die Frage: Mit welchem Rechte das neue Testament solche verschiedenartige Beweggründe gebraucht, und ob nicht dadurch die Reinheit seiner Sittenlehre gänzlich aufgehoben werde. — Nicht sehr möchte von diesem Einwurfe der Beweggrund getroffen werden, in welchem eine Hinweisung auf die aus dem sittlichen Wollen und Handeln entspringende Ruhe der Seele liegt: denn im Grunde findet hier nur eine deutlichere Hervorhebung eines Elementes Statt, welches schon in dem Gedanken, daß Etwas Pflicht sey, mit eingeschlossen liegt: dieser Gedanke ruht nämlich auf dem Bewußtseyn, daß die sittlich gebotene Handlung, der Gesetzmäßigkeit des Geistes entsprechend, und darum praktisch nothwendig ist, womit sich natürlich das Bewußtseyn verknüpft, daß diese Handlung, eben darum, weil sie der Gesetzmäßigkeit des Geistes entspricht, auch zur Erhöhung des inneren geistigen Wohlseyns beitragen müsse. Es liegt also in diesem von dem neuen Testamente gebrauchten Beweggrunde nichts, was dem moralischen Seyn und Leben fremd oder gar zuwider wäre, und einer Handlung den Charakter einer sittlich guten rauben könnte, weshalb er auch unter den ächt sittlichen Beweggründen mit allem Rechte seine Stelle einnehmen darf.

§. 79.

Eben so wenig verdienen diejenigen Beweggründe in

---

1. Reinhard's System, 4, S. 341 u. f.; Stäudlin's Lehrb. der Mor., S. 166 u. folg.

Anspruch genommen zu werden, in welchen auf die natürliche Würde des Menschen und die innere Verwandtschaft, in welcher alle Menschen miteinander stehen, hingewiesen wird. Denn alle diese Beweggründe sind ja moralische Sätze, welche ihre Kraft, auf den Willen zu wirken, aus dem sich an sie anschließenden, und wie oben bemerkt wurde, allen moralischen Motiven zum Grunde liegenden Gedanken, von der Pflichtmäßigkeit der sittlich gebotenen Handlungen schöpfen. — Bedenklicher könnte der Gebrauch der in dem neuen Testamente so häufig vorkommenden religiösen Beweggründe scheinen. Allein, betrachtet man sie genauer, so findet man in ihnen wieder nichts anders als moralische Sätze, die nur das Eigenthümliche haben, daß sie mit religiösen Lehren in Verbindung gesetzt sind, und mithin die Pflicht aus einem religiösen Gesichtspunkte erscheinen lassen. Nun ist aber schon oben die innere Verwandtschaft des Moralischen mit dem Religiösen aus dem Wesen des menschlichen Geistes, in dessen Tiefen beide gemeinschaftlich ihre Quelle finden, nachgewiesen worden. Hieraus folgt, daß das Moralische sich von selbst in jedem Menschen, in welchem es zu höherer Entwicklung gekommen ist, mit religiösen Ideen in Verbindung setzt, so wie auf der andern Seite das Religiöse da, wo es in dem geistigen Seyn des Menschen lebendig hervortritt, von moralischen Ideen durchdrungen seyn wird. Eben darum werden auch die moralischen Beweggründe, wenn sie mit religiösen Wahrheiten vereint sind, indem sie den Geist von einer doppelten Seite in Anspruch nehmen, nothwendig eine desto größere Wirkung hervorbringen. Weit enfernt also, daß es der christlichen Sittenlehre zum Vorwurf gereichen könnte, daß sie so viele moralisch-religiöse Beweggründe gebraucht,

muß vielmehr gerade dieß als einer ihrer wesentlichsten Vorzüge betrachtet werden, woraus sich hauptsächlich die eigene Gewalt, welche von allen Zeiten her ihre Lehren und Vorschriften auf unverdorbene Gemüther ausgeübt haben, erklären läßt. Daß die religiösen Vorstellungen, welche verschiedenen der von dem neuen Testament gebrauchten Beweggründe zum Grunde liegen, solche sind, welche sich auf die Offenbarungs-Geschichte des Christenthums beziehen, verschlägt nichts: denn immer weisen doch auch diese auf die allgemeinen religiösen Wahrheiten zurück, und hängen mit denselben aufs innigste zusammen; und daß überhaupt der Offenbarungs-Charakter des Christenthums der Reinheit seiner Sittenlehre keinen Abbruch thue, ist schon früher erwiesen worden. Es versteht sich übrigens von selbst, daß Beweggründe dieser letztern Gattung nur auf solche Menschen Eindruck machen können, welche von der Göttlichkeit des Christenthums und der Wahrheit seiner Offenbarungs-Geschichte überzeugt sind.

§. 80.

Es bleiben folglich nur noch diejenigen Beweggründe übrig, welche sich auf die künftige Vergeltung und auf die glücklichen Folgen des Guten, in Absicht auf das äußere Wohlseyn, beziehen. Gerade diese Beweggründe könnten aber am bedenklichsten erscheinen, und leicht könnten sie dem Christenthum die Anklage zuziehen, daß seine Sittenlehre nichts als Eudämonismus, und also durch und durch unrein sey. — Was nun zuvörderst die von der künftigen Vergeltung hergenommenen Beweggründe betrifft, so darf bei der Beurtheilung derselben nicht vergessen werden, daß in denselben,

wie später ausführlicher erwiesen werden soll, im Grunde nichts anders liegt, als die in bildliche Ausdrücke eingehüllte Hinweisung auf eine künftige Realisirung des höchsten Gutes, welche derjenige zu erwarten hat, der in diesem Leben dem Sittengesetze einen treuen Gehorsam leistet. Nun wird aber gezeigt werden, daß die Lehre von dem höchsten Gut eine sehr wichtige Stelle in der Sittenlehre einnimmt, und daß die Moral die Aussicht auf eine künftige Realisirung desselben durchaus nicht entbehren kann, wenn nicht ihre Anforderungen allzustreng erscheinen, und ihre Gesetze, ungeachtet der unbedingten Autorität mit welcher sie sich aussprechen, ihre Gewalt auf den menschlichen Willen großentheils verlieren sollen. Wie nothwendig der Sittenlehre die Hoffnung auf eine künftige Erreichung des höchsten Gutes sey, beweiset besonders die Kantische Moral, in welcher, nachdem aufs bestimmteste gelehrt wurde, daß die ächtmoralische Handlungsweise alle Beweggründe, die nicht in dem kategorischen Imperativ selbst gegründet sind, ausschließe, dennoch am Ende die Aussicht auf eine im künftigen Leben, durch die Vermittlung Gottes zu bewerkstelligende, in einer harmonischen Verbindung der Tugend und Glückseligkeit bestehende Realisirung des höchsten Gutes eröffnet wird. Mag es daher auch seyn, daß die Verheißungen des Christenthums, hinsichtlich einer künftigen Vergeltung bei demjenigen, welcher sie in dem buchstäblichsten Sinne auffaßt, einen mehr oder weniger interessirten Beweggrund begründen, so werden sie bei demjenigen, der sie in ihrem richtigen Sinne auffaßt, sich zu der so unentbehrlichen Aussicht auf eine in unbegrenztem Fortschritte sich vollendende Realisirung des höchsten Gutes verwandeln, und in einer

wissenschaftlichen Moral, unbeschadet der Reinheit derselben, ihre Stelle behaupten dürfen.

§. 81.

Schwerer möchte die christliche Sittenlehre zu rechtfertigen seyn wegen der Aufnahme solcher Motive, die sich auf unsere zeitliche Wohlfahrt beziehen, und mithin unsern sinnlichen Eigennutz in Anspruch nehmen. Daß Handlungen, welche allein aus Beweggründen dieser Art entspringen, der Charakter der Sittlichkeit ganz abgehe, liegt am Tage: indessen möchte es doch zu viel gesagt seyn, wenn behauptet würde, daß jede Rücksicht auf die wohlthätigen Folgen einer Handlung in Absicht auf das äußere Wohl, dieser Handlung die sittliche Güte raube. Dieß wäre nur dann der Fall, wenn diese Rücksicht bei der Erzeugung der Handlung das überwiegende Moment gewesen wäre. Allein, wenn der, einer Handlung zum Grunde liegende, Willensakt eigentlich durch den Gedanken der Pflicht erzeugt wurde, und die Rücksicht auf das äußere Wohl keinen andern Einfluß auf denselben äußerte, als die Entscheidung des Willens zu erleichtern und eine größere Bereitwilligkeit der Ausführung zu bewirken, so dürfte doch einer solchen Handlung ohne allzugroße Strenge der Charakter der sittlichen Güte kaum abzusprechen seyn, wenn man sie auch unter diejenigen stellen wollte, bei welchen alle Rücksicht auf das äußere Wohlseyn ausgeschlossen blieb. Es kann also, schon um dieser Gründe willen, der christlichen Sittenlehre nicht zum Vorwurfe gereichen, wenn sie hie und da auch auf die wohlthätigen Folgen, welche ein dem sittlichen Gesetze angemessenes Wollen und Handeln nach sich zieht, hinweiset.

Hierzu kommt aber noch eine andere Bemerkung. Wenn nämlich auch die auf das äußere Wohlseyn sich beziehenden Beweggründe, in Bezug auf die Sittlichkeit, von keinem Werthe sind, so haben sie desto größern Werth für die Erzeugung einer legalen Handlungsweise. Da nun der rohe und unsittliche Mensch erst zur Legalität erzogen werden muß, ehe er sich zur reinen Moralität erheben kann, und das Christenthum, als bestimmt für alle Classen von Menschen, auch auf die Bedürfnisse der Menschen auf allen Stufen der Bildung Rücksicht zu nehmen hatte, so mußte es auch solchen, auf das äußere Wohlseyn sich beziehenden Motiven in seiner Sittenlehre Aufnahme gestatten. — Ungeachtet alles dessen, wäre der Vorwurf, daß das Christenthum keine reine Moral lehre, nicht ungegründet, wenn es zwischen solchen Motiven und ächt-moralischen keinen Unterschied machte. Daß es aber einen solchen Unterschied macht, und den eigennützigen Motiven bei weitem den geringsten Werth zuschreibt, wurde schon gezeigt, und erhellt auch daraus, daß das neue Testament sich derselben nur sehr selten bedient, während es von den eigentlich moralischen und von den religiösen einen sehr häufigen Gebrauch macht. [1]

§. 82.

Somit gienge als Resultat aller dieser Bemerkungen hervor, daß die christliche Sittenlehre durch die Aufnahme manchfaltiger Beweggründe nicht das Mindeste an Reinheit

1. Flatt, Bemerkungen über die von unserm Wohlseyn hergenommenen Beweggründe in den Reden Jesu; in seinem Magazin für christliche Dogm. und Moral, Stück 7, S. 3. Desselben Vorlesungen über christliche Moral, S. 159 und folg.

und Strenge einbüßt; sondern gerade dadurch, daß sie den Menschen von allen Seiten ergreift, eine ganz eigene Gewalt erlangt, und geeignet wird, auf Menschen von allen Graden der Bildung Eindruck zu machen, den Rohen und Unsittlichen sogar aus seiner sinnlichen Befangenheit allmählig zur Legalität, und so ferner zu ächter Moralität und Tugend zu erziehen.

5) Von der moralischen Zurechnung.

§. 83.

In genauem Zusammenhange mit den bisher vorgetragenen Lehren steht die Lehre von der moralischen Zurechnung oder Imputation. Die Zurechnung gründet sich auf die Voraussetzung der Freiheit, und besteht in dem Urtheile, wodurch jemand als der freie Urheber einer Handlung erklärt wird; sie ist eine sittliche, wenn in dem Urtheile, welches den Menschen für den freien Urheber einer Handlung erklärt, zugleich der Gedanke mit inbegriffen liegt, daß er als solcher für die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Handlung verantwortlich sey. Die sittliche Zurechnung nimmt folglich zugleich Rücksicht auf das Verhältniß der Handlung zum sittlichen Gesetze, und, weil dieses Verhältniß nicht sowohl in der Handlung an sich (in der Materie), als vielmehr in der subjektiven Grundlage derselben (in der Form) liegt, auf die Beweggründe und Triebfedern, durch deren Wirksamkeit jene Handlung erzeugt worden ist. Aus diesem Grunde kann die Lehre von der moralischen Zurechnung, ungeachtet sie sich innig an die Lehre von der sittlichen Freiheit anschließt, doch erst hier, nach der Darstellung der Lehre von der Moralität

der Handlungen und den sittlichen Beweggründen und Triebfedern, ihre Stelle finden. — Die Zurechnung, im allgemeinsten Sinne des Worts, erstreckt sich so weit als die Freiheit: in diesem Sinne sind alle Handlungen, welche der Mensch durch sein Vermögen unbedingter Selbstbestimmung hervorbringt, als zurechnungsfähig anzusehen. Das Gebiet der sittlichen Zurechnung hat gleichen Umfang mit der sittlichen Freiheit; folglich sind im moralischen Sinne zurechnungsfähig, alle Handlungen, welche durch einen freien Willensakt erzeugt worden sind und unter den Begriff des Moralischen fallen. Ausgeschlossen von der Zurechnung sind mithin: a) diejenigen Handlungen, welche in dem Zustande der Bewußtlosigkeit und unter dem Einfluß zwingender Naturgesetze verrichtet worden sind; b) alle Folgen der Handlungen, welche nicht beabsichtiget waren, und auf keine Weise vorhergesehen werden konnten; c) alle Handlungen, welche, weil sie in keiner Beziehung auf die moralische Gesetzgebung stehen, auch nicht unter den Begriff des Moralischen subsumirt werden können, und daher sittlich gleichgiltig sind. Doch darf, in Beziehung auf diese letztern Handlungen, nicht vergessen werden, daß die sittliche Gleichgiltigkeit der Handlungen immer auf einem subjektiven Grunde ruht. Wenn deswegen auch solche Handlungen, deren sittliche Bedeutung der Urheber auf seinem Standpunkte nicht einsehen konnte, auch nicht moralisch zugerechnet werden können, so kann die Zurechnung über die Handlung selbst hinwegschreiten, und in dem frühern Leben des Menschen die Gründe aufsuchen, welche ihn abhielten, sich eine umfassendere und tiefer eindringende moralische Erkenntniß zu erwerben, und ihn für diese, wenn sie im Bereiche der

Freiheit lagen, zur Verantwortung ziehen. — Auf gleiche Weise verhält es sich mit der Zurechnung der Handlungen, welche aus Gewohnheit entspringen: auch hier trifft die moralische Zurechnung nicht sowohl die aus der Gewohnheit mit Unwillkührlichkeit entspringenden Handlungen, als vielmehr die Gewohnheit selbst, insofern die Annahme derselben der freien Selbstbestimmung des Menschen zugeschrieben werden kann [1]. Daß die Begierden und Leidenschaften, die Gedanken und Phantasiespiele, welche mit Selbstthätigkeit veranlaßt, oder wenigstens nicht mit der gehörigen Kraft geregelt und bekämpft worden sind, der sittlichen Zurechnung ebenfalls anheim fallen, versteht sich von selbst. — Das die moralische Zurechnung begründende Urtheil kann von dem Menschen über sich selbst und seine Handlungen, oder über den Charakter und die Handlungsweise der andern ausgesprochen werden. Im ersten Falle findet es in dem Bewußtseyn eine sichere Basis und eine unabweisbare Gewährleistung: im letztern Falle aber muß mit der größten Behutsamkeit und Schonung zu Werke gegangen werden, weil die sittliche Zurechnung, sobald das Objekt derselben andere Menschen sind, wegen der Unmöglichkeit die Beweggründe ihrer Handlungen zu erforschen, und den Grad der freien Selbstthätigkeit bei Verrichtung derselben zu bestimmen, von keinem sichern Grunde ausgehen kann.

§. 84.

Das neue Testament bezeichnet den Begriff der Zurechnung durch λογιζεσθαι, (wofür Apostg. 7, 60, ἱςαναι vorkömmt), und stimmt mit den aufgestellten Grundsätzen voll-

1. Schleiermacher, Krit. der Sittenl., S. 103.

kommen überein. Es rechnet dem Menschen alle Handlungen zu, welche er im Zustande der Besonnenheit und freien Selbstthätigkeit verrichtet, und lehrt, daß er dafür in einem künftigen Leben werde zur Verantwortung gezogen werden. Mit allem Recht imputirt es dem Menschen auch die selbst veranlaßten, oder nicht mit der gehörigen Kraft bekämpften unsittlichen Begierden und Neigungen (Matth. 5, 27-30; 15, 19, ꝛc.), so wie auch die Unterlassung der von der Pflicht gebotenen Handlungen (Matth. 25, 42. Jak. 4, 17). Es lehrt, daß auch die bösen Handlungen, wozu jemand verführt wurde, dem Verführer zugerechnet werden müssen, ohne daß jedoch der nächste Urheber derselben der sittlichen Imputation entzogen würde (Mark. 9, 42. 1 Tim. 5, 22[1]). Ob in dem neuen Testamente, und in welchem Sinne, die Schuld der ersten Menschen ihren Nachkommen, und das Verdienst Christi den an ihn Glaubenden zugerechnet werde, hat die Dogmatik zu untersuchen. Uebrigens macht das neue Testament in mehreren Stellen auf die Schwierigkeit, den moralischen Werth der Menschen und ihrer Handlungen richtig zu bestimmen, aufmerksam, und dringt auf liebevolle Behutsamkeit und Schonung in allen sittlichen Urtheilen über die andern (Matth. 7, 1. Röm. 14, 4 f. 1 Cor. 4, 4 f.).

6) Von dem moralischen Verdienste und der moralischen Schuld.

§. 85.

Die Begriffe von Verdienst und Schuld, sie mögen nun in rechtlicher, oder in sittlicher Bedeutung genommen wer-

---

1. Reinhard's Mor., 1, S. 336 u. folg.

den, beruhen auf der einen Seite auf der Voraussetzung der Freiheit, auf der andern Seite auf der Voraussetzung eines dem Menschen gegebenen Gesetzes. In rechtlicher Bedeutung versteht man unter Verdienst einen durch freie Handlungen erworbenen Rechtsanspruch auf Lohn; unter Schuld, eine durch freiwillige Uebertretung des Gesetzes verwirkte legale Würdigkeit der Bestrafung. Von dem Begriffe des moralischen Verdienstes muß jeder Gedanke an einen Rechtsanspruch auf irgend einen Lohn durchaus ausgeschlossen werden, wie das neue Testament öfters bemerkt (z. B. Luk. 17, 10. Matth. 19, 16. Röm. 3, 23 f. 1 Cor. 9, 16), weil nämlich das moralische Gesetz sich mit absoluter Unbedingtheit ausspricht, und eine völlige Angemessenheit unsers Wollens und Handelns mit dem Sittengesetze, welche uns durch dasselbe als Pflicht aufgegeben ist, in diesem Daseyn wenigstens ein unerreichbares Ziel für uns bleibt. Die christliche Sittenlehre muß sich gegen alle solche Ansprüche auf Lohn um so entschiedener erklären, da, nach ihrer eigenthümlichen Lehre, der Mensch nur vermittelst des Beistandes Gottes sich zur wahren Tugend zu erheben vermag. Das moralische Verdienst besteht zunächst in einer, durch ein dem göttlichen Gesetze angemessenes Wollen und Handeln erworbenen, Erhöhung des persönlichen Werthes. Da nämlich der wahre Werth des Menschen nur auf seinem geistigen Seyn beruhen kann, und das sittliche Wollen und Handeln, wie es auf der einen Seite Aeußerung des geistigen Seyns ist, so auf der andern Seite die weitere Entfaltung desselben bedingt, so folgt von selbst, daß mit jedem Fortschritt in der sittlichen Bildung der persönliche Werth des Menschen erhöht werden müsse. Da nun aber, nach den Aussagen

unsers sittlichen Bewußtseyns, der Mensch in eben dem Grade als er sittlicher, auch der Glückseligkeit würdiger wird, so verbindet sich mit jenem Begriffe der Erhöhung des persönlichen Werthes ein anderer, nämlich der einer erhöhten Würdigkeit zur Glückseligkeit: so daß also der volle Begriff des moralischen Verdienstes der einer, auf ein dem Sittengesetze angemessenes Wollen und Handeln gegründeten Erhöhung des persönlichen Werthes und der Würdigkeit zur Glückseligkeit ist. — Ungeachtet das neue Testament keine andere Worte hat, um das moralische Verdienst zu bezeichnen, als deren es sich zur Bezeichnung des Sittlich-Guten bedient, so tritt doch der Begriff desselben in vielen Stellen hervor, und mußte überhaupt in der Sittenlehre des Evangeliums eine um so wichtigere Stelle einnehmen, je öfter auf die Belohnungen, welche der Tugendhafte in einem andern Leben zu erwarten hat, aufmerksam gemacht wird. — Uebrigens muß diese Würdigkeit zur Glückseligkeit, da sie sich auf eine Erhöhung des geistigen Seyns gründet, und, wie in dem Capitel von dem höchsten Gute erwiesen werden wird, die reinste Seligkeit des Menschen mit der höchsten Entfaltung und freiesten Aeußerung des geistigen Seyns identisch ist, von selbst in die ihr entsprechende Glückseligkeit übergehen, was auch das Christenthum dadurch anzudeuten scheint, daß es das wahre Heil des Menschen als in unzertrennlicher Verbindung mit seiner Tugend stehend darstellt. — Es versteht sich von selbst, daß das moralische Verdienst seine verschiedenen Grade haben wird, welche abhängen werden von dem Grade der Sittlichkeit, auf welchen es sich gründet, und folglich desto höher seyn werden, je reiner und stärker in irgend einer Handlung, oder in der gesamm-

ten Handlungsweise, der Wille in reiner Selbstständigkeit sich ausgesprochen, und der Geist sich in seinem eigenthümlichen Seyn und Wirken geoffenbaret hat.

§. 86.

Nach diesen Bemerkungen über das moralische Verdienst wird sich der Begriff der moralischen Schuld ohne Mühe bestimmen lassen. Man wird nämlich unter derselben eine, durch freiwillige Uebertretung des sittlichen Gesetzes verwirkte Herabsetzung des persönlichen Werthes, und eine damit zusammenhängende Würdigkeit zur Bestrafung zu verstehen haben. Auch für diesen Begriff hat das neue Testament keine besondern Ausdrücke, außer daß (Röm. 3, 19) das Schuldhaben durch ὑποδικον ειναι bezeichnet wird. — Auf gleiche Weise, wie bei dem sittlichen Verdienste die Würdigkeit zur Glückseligkeit in die entsprechende Glückseligkeit selbst übergehen muß, wird auch nothwendig bei der sittlichen Schuld die Würdigkeit zur Bestrafung sich in die entsprechende Strafe selbst auflösen, wie es das Christenthum durch den so deutlich hervorgehobenen, unauflöslichen Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe richtig andeutet. — Die Grade der Schuld werden sich richten nach dem Grade der Unsittlichkeit, welche sich in irgend einer Handlung, oder in der ganzen Handlungsweise eines Menschen ausspricht, und also desto höher seyn, je größer die Ohnmacht des Geistes und seine Unterwürfigkeit unter fremdartige, dem Sittengesetze widersprechende, Bestimmungsgründe ist, die sich in derselben offenbaret.

III. Von dem höchsten Grundsatz der christlichen Moral.

§. 87.

Wir haben gesehen, daß das Sittliche sich in dem Erkenntnißvermögen des Geistes in der Form eines das ganze äußere und innere Leben umfassenden und mit absoluter Autorität gebietenden Gesetzes, ausspricht. In wiefern nun diese Gesetzgebung von dem Verstande aufgefaßt, und nach den eigenthümlichen Formen desselben ausgebildet wird, erscheint sie als ein System von Gesetzen, welche als höhere oder niedere in gegenseitiger Ueber- und Unterordnung stehen. Ein moralisches Gesetz, welches als in einem andern enthalten und begründet gedacht wird, ist insofern ein niederes, während dasjenige, in welchem es enthalten ist und seine Begründung findet, hinsichtlich seiner das höhere ist. Dasselbe Gesetz, welches, in Beziehung auf ein anderes, ein höheres ist, wird, wenn es in seinem Verhältnisse zu einem allgemeinern gedacht wird, worin es wieder seine Begründung findet, als ein niederes erscheinen. Ein moralisches Gesetz wird moralischer Grundsatz genannt, wenn es in der Form einer praktischen Regel ausgesprochen und als mehrere andere in sich enthaltend gedacht wird. Einen moralischen Grundsatz nennt man Maxime, wenn man in den Begriff desselben den Gedanken mit aufnimmt, daß er einem Menschen zur subjektiven Regel des Verhaltens dient. Die moralischen Grundsätze können entweder formale oder materiale seyn. Unter einem formalen sittlichen Grundsatze versteht man einen solchen, in welchem von aller Materie, d. h. von

allem realen Gehalte, von allen Objekten und Zwecken des Handelns, abstrahirt, und nur die reine Form des sittlichen Handelns ausgesprochen wird; oder mit andern Worten, welcher bloß angibt, wie gehandelt werden müsse, nicht aber auch, was gethan werden müsse, wenn der sittlichen Gesetzgebung entsprochen werden soll. Dagegen sind materiale Grundsätze die, welche, ohne die nothwendige Form des sittlichen Handelns zu bestimmen, nur den realen Gehalt desselben, oder was nach sittlichen Gesetzen gethan werden müsse, angeben.

§. 88.

Der höchste moralische Grundsatz (oder das höchste sittliche Prinzip) wäre nun der, welcher auf keinen andern und höhern zurückgeführt werden könnte, sondern im Gegentheil alle andern sittlichen Grundsätze involvirte und begründete. Ein solcher Grundsatz müßte das sittliche Handeln in seiner höchsten Allgemeinheit aussprechen; er müßte in sich selbst die höchste Begründung finden, und zugleich den letzten Grund für alle andern sittlichen Grundsätze und Gesetze enthalten; alle einzelnen Pflichten müßten aus ihm abgeleitet werden können, während er selbst die höchste denkbare aller Pflichten ausdrücken müßte. Gegen die Behauptung der kritischen Schule, daß der höchste moralische Grundsatz ein rein formaler seyn müsse, ist mit Recht eingewendet worden, daß ein rein formaler Grundsatz in objektiver Hinsicht ganz leer ist, und sich daher zum höchsten sittlichen Grundsatze nicht eignet. Indem nämlich die sittliche Gesetzgebung die Norm aufstellt, nach welcher der Mensch mit freier Selbstthätigkeit dem höchsten Ziele seiner Bestimmung entgegenstreben soll, muß sie dem Menschen auch einen höchsten Zweck des

Handelns aufstellen. Auf diesen muß daher auch der höchste sittliche Grundsatz, welcher der allgemeinste Ausdruck der ganzen moralischen Gesetzgebung seyn soll, hinweisen. Indem folglich der höchste Grundsatz auf der einen Seite (formal) die reine Form des sittlichen Handelns angibt, muß er auf der andern Seite (material) auf den höchsten Zweck des sittlichen Handelns hindeuten, und daher den Gehalt, welchen dasselbe haben soll, in seiner höchsten Allgemeinheit ausdrücken. Doch dürfen in einem solchen Grundsatze, weil das sittliche Handeln, für welches er der allgemeinste Ausdruck seyn soll, nur eins ist, das in ihm verbundene formale und materiale Element nicht als zwei in sich verschiedene Sätze einander entgegentreten, sondern müssen sich in einer Einheit rein auflösen. Da endlich jeder Beweggrund, der als ein rein moralischer gelten soll, den Pflichtgedanken zur Unterlage haben muß, so folgt von selbst daraus, daß der höchste moralische Grundsatz auch den höchsten denkbaren, moralischen Beweggrund ausdrücken, und eben deswegen auch geeignet seyn muß, die höchste sittliche Triebfeder in Anspruch zu nehmen.

§. 89.

Die Schwierigkeit der Aufgabe, das höchste Sittenprinzip aufzufinden und richtig darzustellen, leuchtet von selbst ein, indem ja die glückliche Lösung derselben nicht weniger voraussetzt, als daß das Sittliche in seiner tiefsten Begründung in dem geistigen Seyn des Menschen erfaßt, in seinem ganzen Umfange überschaut, und die also gewonnene sittliche Erkenntniß durch ein konsequentes Denken in die verstandesgemäße Form gebracht worden sey. Daraus folgt aber immer noch nicht die absolute Unmöglichkeit der richtigen Bestim-

mung des höchsten moralischen Grundsatzes, obgleich zugegeben werden mag, daß wir in der Ergründung des geistigen Seyns des Menschen und in der Entfaltung des sittlichen Lebens selbst noch nicht weit genug gekommen sind, um jene Aufgabe lösen zu können. Der Unterschied, den man zwischen dem absolut- und relativ-höchsten moralischen Grundsatze hat machen wollen, beruht auf einem Mißverstande, indem ja auf jeden Fall unsere Moral immer nur eine menschliche seyn kann, und, wenn von einem höchsten Sittengesetze die Sprache ist, durchaus nur ein solches verstanden werden kann, welches für die menschliche Sittenlehre das höchste ist. [1]

§. 90.

Was den Werth und die Nothwendigkeit eines höchsten moralischen Prinzips anbelangt, so möchten wir weder denjenigen beistimmen, welche die Untersuchungen über dasselbe für völlig zwecklos halten [2], noch den andern, welche behaupten, daß die Moral erst dann auf den Namen einer Wissenschaft Anspruch machen dürfe, wenn sie sich zu einem höchsten Prinzip erhoben habe, und welche ein konsequentes sittliches Handeln ohne Erkenntniß eines höchsten Grundsatzes für unmöglich halten. Den ersten wäre entgegenzusetzen, daß in dem menschlichen Geiste, wie er selbst Eins ist, ein

---

1. Flatt's Bemerkungen über die Aufgabe, das höchste Prinzip der christl. Sittenlehre zu bestimmen, in dessen Magazin für christl. Dogm. und Moral, 3tes Stück, S. 133; desselben christliche Moral, Anhang, S. 894; dagegen De Wette, christl. Sittenlehre, 1, S. 24.

2. Herder's Adrastea, Werke, Ausg. von Joh. von Müller, zur Philos. und Geschichte, 9ter Bd., S. 182; Döderlein, christliche Sittenlehre, §. 94 u. folg.

natürliches Bestreben liegt, Alles auf Einheit zurückzuführen, und daß er in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen nicht eher völlige Befriedigung finden kann, bis er alle zum Gebiet einer Wissenschaft gehörigen Erkenntnisse und Lehren auf ein höchstes Prinzip gebracht hat: daß mithin auch die Erforschung des höchsten Moral-Prinzips ein natürliches Interesse für den Menschen hat, und daß die Moral, als Wissenschaft, erst dann als zur Vollendung gebracht angesehen werden kann, wenn sie in dem wahrhaft höchsten Prinzip ihre letzte Begründung wird gefunden haben. Gegen die Behauptung der letztern hingegen läßt sich einwenden, daß die das höchste Moral-Prinzip betreffenden Untersuchungen im Grunde mehr einen theoretischen als praktischen Werth haben. Die Kenntniß von einem höchsten Sittengesetze ist für niemand absolut nothwendig, und hat höchstens für diejenigen praktische Wichtigkeit, bei welchen der Geist sich auf eine vorherrschende Weise in der Sphäre der Begriffe und Vorstellungen bewegt. Derjenige, bei welchem schon ein reges, kräftiges, sittliches Leben erwacht ist, und sich auf eine allseitige Entfaltung des geistigen Lebens gründet, wird in seiner vernünftigen Natur selbst den ihn überall richtig leitenden Realgrund des Sittlichen besitzen, und der Erkenntniß eines in eine wissenschaftliche Formel gefaßten, höchsten Sittengesetzes entbehren können. Auch möchte es zu viel behauptet seyn, der Moral den Namen einer Wissenschaft abzusprechen, so lange sie nicht in einem obersten Sittengesetze ihre letzte Begründung findet, indem ja mehr als einer Wissenschaft dieser Name ohne Widerspruch zugestanden wird, die kein auf einem einzigen obersten Grunde ruhendes System ausmacht.

§. 91.

Wenn von dem höchsten Grundsatze der christlichen Sittenlehre die Sprache ist, so fragt es sich zuvörderst: ob denn nur überhaupt anzunehmen sey, daß der christlichen Sittenlehre ein höchstes Prinzip zum Grunde liege? Es läßt sich zwar nicht läugnen, daß Jesus und die Apostel zwischen höhern und niedern sittlichen Geboten unterschieden und sogar gewisse Sittengebote als die höchsten angaben (Matth. 5, 19. 22, 36; Jac. 2, 8). Allein ἐντολη μεγαλη, oder νομος βασιλικος in dem Sinne zu nehmen, welchen die Philosophen mit dem Ausdrucke: höchstes Sittengebot, höchster sittlicher Grundsatz, verbinden, würde der Individualität dieser erhabenen Stifter des Christenthums und dem Geiste ihrer Lehren gänzlich widersprechen. Je heiliger die Begeisterung war, in welcher das Sittliche in ihnen lebte, desto weniger hatten sie sich veranlaßt gefunden, es der Reflexion zu unterwerfen, und es in einer verstandesgemäßen Form aufzufassen. Sie sprachen aus, was der Geist ihnen eingab, und konnten sich, weil ihr Geist zur reinsten Entfaltung gelangt war, und folglich fühlend, wollend, strebend mit den ihm inwohnenden eigenthümlichen Gesetzen in der vollkommensten Harmonie stand, in der Angabe dessen, was sittlich gut sey, auch nicht irren. Aber gerade darum, weil das Sittliche mehr in lebendiger Realität, als in Begriffen des Verstandes in ihnen war, entbehren ihre sittlichen Aussprüche der wissenschaftlichen Bestimmtheit und Begrenzung, und verrathen nicht selten sehr deutlich die Verlegenheit, in welcher diese erhabenen Männer sich befanden, für das was in ihnen lebte, den entsprechenden Ausdruck zu finden. Aus

dieser Individualität der Stifter des Christenthums folgt von selbst, daß sie an keinen höchsten sittlichen Grundsatz, im philosophischen Sinne des Worts, denken konnten, und daß, wenn sie von einem höchsten Gebote sprachen, sie nur damit angeben wollten, entweder was in dem mosaischen Gesetze besonders beachtet zu werden verdiene, oder was überhaupt, ihrer Ansicht nach, in Absicht auf das sittliche Handeln vorzüglich berücksichtiget werden müsse und ein nothwendiges Element der wahren Tugend ausmache.

§. 92.

Damit soll nun aber nicht gesagt werden, daß es unmöglich sey, die christliche Sittenlehre auf einen höhern, ja auf einen höchsten Grundsatz zurückzuführen. Da es keine Unmöglichkeit ist, sie wissenschaftlich zu behandeln[1], so kann es auch nicht unmöglich seyn, ihre sittlichen Lehren und Vorschriften systematisch zu ordnen, und für dieselben den allgemeinsten, umfassendsten Ausdruck zu finden. Nur wird auch hier wieder zu bemerken seyn, daß wegen der eigenen Tiefe und dem unerschöpflichen Reichthum der christlichen Sittenlehre vielleicht keine Formel geeignet ist, den ganzen Gehalt und Geist derselben auszusprechen, und daß jede, in Vergleichung mit dem warmen Leben, welches in den sittlichen Belehrungen Jesu und der Apostel athmet, kalt und starr erscheinen wird. Zugleich folgt aus dem Gesagten, daß es zu nichts führt, wenn man aus dem neuen Testamente diesen oder jenen Ausspruch aufgreift, und ihn an die Spitze der christlichen Sittenlehre stellt; weil ja solcher allgemeinerer

---

1. Siehe Einleitung, §. 19 — 21.

Aussprüche viele vorkommen, und keiner, auch wenn durch einen Beisatz auf die vorzügliche Wichtigkeit desselben hingedeutet wird, der Absicht seines Urhebers nach, einen höchsten sittlichen Grundsatz in der strengen Bedeutung des Worts darstellen soll. Um den höchsten Grundsatz der christlichen Sittenlehre mit einiger Richtigkeit zu bestimmen, ist durchaus erforderlich, daß man durch den Buchstaben der sittlichen Aussprüche Jesu und der Apostel hindurchdringe, den Geist derselben im Ganzen aufzufassen suche, und sodann erst, durchdrungen von diesem Geiste, sich über die Gesammtheit der sittlichen Belehrungen des neuen Testaments erhebe, und mit der Reflexion über denselben schwebe, um sie mit einem Blicke zu überschauen, und für ihren gesammten Inhalt einen allgemeinen umfassenden Ausdruck zu finden.

§. 93.

Schon öfters haben wir darauf aufmerksam gemacht, daß in dem Christenthum die Sittenlehre und Religionslehre sich gegenseitig aufs innigste durchdringen, also daß keine von der andern ganz geschieden werden kann. Hieraus folgt, daß der ganze Inhalt und Geist der christlichen Moral unmöglich in einer Formel ausgedrückt werden kann, welche von allem Religiösen völlig abstrahirt. Der höchste Grundsatz der christlichen Sittenlehre muß schlechterdings ein sittlich-religiöser seyn. Dieser religiöse Charakter der christlichen Sittenlehre beruht nun hauptsächlich darauf, daß in derselben überall das Sittengesetz als eine Gesetzgebung Gottes dargestellt wird. Das sittliche Gesetz der Vernunft wird von Paulus ein Gesetz Gottes genannt (Röm. 7, 2. 2, 23; man vergl. Röm. 12, 2): im Namen Gottes trägt Jesus alle

seine sittlichen Vorschriften vor (Joh. 12, 49. 50; 5, 19 u. folg. 14, 11), und immer sind den Aposteln die sittlichen Gebote, welche sie von dem Herrn empfangen hatten und unter dem Einfluß seines Geistes verkündigten, Gebote Gottes (Apostg. 15, 28. 1 Cor. 7, 10. 40. 1 Theſſ. 4, 8). Den Willen Gottes zu vollbringen, das ist mithin der Inhalt aller sittlichen Vorschriften Christi und der Apostel (Matth. 7, 21. 12, 50; 1 Theſſ. 4, 3; 5, 18. Ebr. 13, 21. 1 Joh. 2, 17, u. s. w.), und wenn sie Pflichten einschärfen und zur Beobachtung der sittlichen Gesetze auffordern, so ist sehr oft der höhere Grundsatz, auf den sie hinweisen, der: Weil Gott es befohlen habe, und es Pflicht sey, zu thun was Gott will (1 Theſſ. 4, 3; 5, 18. 1 Petr. 2, 15. Ebr. 10, 36, u. s. w.). Sehen wir daher von allem ab, worin die einzelnen Sittengebote des Christenthums sich in Absicht auf ihren Inhalt und ihre Objekte von einander unterscheiden, und fassen wir den Gesammt-Inhalt derselben in seiner höchsten Allgemeinheit auf, so wird er sich in der Formel ausdrücken lassen: Befolge die Gesetze Gottes, oder thue was Gott will. Wirklich findet sich auch diese Formel in vielen Stellen des neuen Testaments aufs deutlichste ausgesprochen (z. B. Matth. 6, 10; 7, 21; 12, 50. Luk. 8, 21. Röm. 12, 2. 1 Theſſ. 4, 3. Ebr. 10, 36; 13, 21. 1 Joh. 2, 5. 17. 1 Petr. 4, 2; u. s. w.).

§. 94.

Durch diesen Grundsatz wird indessen nur angegeben, was gethan werden soll; er ist ein materialer, der als solcher nicht genügt, die christliche Sittenlehre, in welcher das Moralische vorzüglich in das Formale der Handlung gesetzt

wird[1], ganz auszudrücken. Fragen wir nun nach dem formalen Grundsatz der christlichen Sittenlehre, so treten uns zwei höchst bedeutungsvolle Antithesen entgegen: gegen den eudämonistischen Charakter der alt-testamentlichen Sittenlehre, wie sie sich besonders in dem Pharisäismus ausgebildet hatte, erklärt Christus auf das ausdrücklichste, daß das wahrhaft sittlich gute Handeln ein von allen eigennützigen Rücksichten durchaus freies seyn müsse (Matth. 6, 1 ff. Luk. 14, 12); gegen den statutarischen Charakter der alt-testamentlichen Moral erklären die Apostel im Geiste ihres Lehrers, daß im Christenthum Freiheit sey von dem Gesetze: Eben so wenig als aus eigennützigen Rücksichten, dürfe der Christ handeln aus Furcht und Zwang; Sklavendienst und Sklavengeist könne Gott nicht wohlgefallen (Röm. 8, 15. 12, 8. Gal. 4, 1-7. 3, 21 ff. 2 Cor. 3, 6; 9, 7. Ephes. 6, 6). Hiermit ist indessen das formale Prinzip der christlichen Sittenlehre nur negativ angegeben. Positiv wird in dem neuen Testamente die Gesinnung, aus welcher dem Willen Gottes Gehorsam geleistet werden solle, die ganze Gestaltung des innern Lebens, welche die Grundlage des wahrhaft guten Handelns ausmachen müsse, bezeichnet als Glaube und Liebe (Apostg. 15, 9. Gal. 5, 6. Tit. 3, 8. 2 Petr. 1, 5. f. 1 Tim. 1, 5. 1 Joh. 5, 4; u. s. w.), welche gleichsam die beiden Pole des christlichen innern Lebens bilden, und ungeachtet der zwischen ihnen Statt findenden Verschiedenheit, weil sie in einem gemeinschaftlichen Grunde wurzeln, sich in der Wirklichkeit innig durchdringen, und daher auch in dem christlichen Lehrbegriff in dem innigsten Zusammenhang und ge-

---

1. Sieh §. 62, S. 135.

genseitiger Durchdringung erscheinen. Unter dem, besonders in den paulinischen Schriften stark hervorgehobenen, Glauben, wird das durch ein zutrauensvolles Hingeben an Christum und seine Lehre erzeugte fromme Leben des Geistes verstanden, welches das freie und lebendige Interesse des Geistes an dem das eigentliche Objekt der Religion bildenden Heiligen, Uebersinnlichen und Ewigen zur Grundlage hat. Dagegen ist die Liebe in ihrer allgemeinsten Bedeutung, wo sie nicht mehr als eine Liebe zu dem oder jenem Gegenstande, sondern rein als solche aufgefaßt wird, nichts anders, als das freie, lebendige Interesse des Geistes an dem Sittlich-Guten. Soll mithin das Formale der christlichen Sittenlehre in einer allgemeinen Formel ausgesprochen werden, so wäre es, nach dem Sprachgebrauche der Schrift, folgende: Handle aus Glauben und Liebe, welche, übergetragen in die gewöhnliche Sprache, sich in den Grundsatz auflösen würde: Handle aus freiem, lebendigem Interesse an dem Heiligen und Guten.

§. 95.

Verbinden wir nun den materialen und den formalen sittlichen Grundsatz des Christenthums miteinander, so erhalten wir als vollständiges Prinzip derselben die Formel: Thue immer was Gott will, aus Glaube und Liebe, oder aus reinem, lebendigem Interesse an dem Heiligen und Guten. — Soll aber dieser Grundsatz ein wahrer seyn, so muß bewiesen werden können, daß die beiden Elemente, aus welchen er besteht, in vollkommner Harmonie miteinander stehen, und sich von selbst in eine Einheit auflösen. Dieser Beweis bietet wenig Schwierigkeit dar. Es ist ja einleuchtend, daß derjenige, welcher von regem, lebendigem Inte-

resse an dem Heiligen und Guten durchdrungen ist, sich auch mit tiefer Ehrfurcht vor dem Willen des heiligsten und besten Wesens beugen, und suchen wird, demselben in seinem ganzen Handeln und Wirken mit frohem Eifer ein volles Genüge zu leisten. Zur Bezeichnung dieser in eine Einheit aufgelösten beiden Elemente des sittlichen Prinzips des Christenthums, bietet uns das neue Testament selbst einen höchst passenden und bedeutungsvollen Ausdruck dar: Es ist der Ausspruch Jesu, daß der Christ Eins werden solle mit Gott, wie er selbst mit Gott Eins sey (Joh. 17, 21; vergl. V. 11 u. 10, 30. 1 Joh. 4, 12—16). Daß Jesus hier von keiner mystischen Versenkung des menschlichen Wesens in das göttliche sprechen wollte, folgt aus dem ganzen freien, heitern Geiste seiner Lehre; so wie aus seiner Aufforderung an seine Bekenner, Eins zu werden mit Gott, in eben dem Sinne und auf gleiche Weise, wie er mit dem Vater Eins sey, hervorgeht, daß überhaupt hier nur von sittlicher Vereinigung und Gemeinschaft die Sprache sey (1 Joh. 4, 16). Dieses Einswerden des Menschen mit Gott umfaßt nun offenbar die beiden Elemente des christlichen Grundsatzes: es drückt auf der einen Seite das stete Handeln nach dem göttlichen Willen, das fortdauernde Bestreben aus, die Zwecke, deren Realisirung Objekt der göttlichen Wirksamkeit ist, auch zum Zwecke des Handelns zu machen; auf der andern Seite, die auf einem lebendigen Interesse an dem Heiligen und Guten ruhende, zutrauensvolle, kindliche Hinneigung des Geistes zu Gott, die geistige Gemeinschaft mit ihm, vermöge welcher der Mensch, in stetem Andenken an ihn und sein heiliges Gesetz lebend, nur will was er will, weil er als der Allheilige und vollkommen Gute nur wollen kann, was das Beste ist.

§. 96.

Dieser Grundsatz: Werde Eins mit Gott, in seinem wahren, d. h. moralischen Sinne aufgefaßt, steht in der vollkommensten Harmonie mit der ganzen Sittenlehre des Evangeliums. Alle die allgemeinern Grundsätze, welche sich in dem Christenthum ausgesprochen finden, wie z. B. Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten; Gott über Alles und den Nächsten als sich selbst zu lieben; vollkommen zu werden, wie der Vater im Himmel vollkommen ist; Jesu Beispiel nachzufolgen, u. s. w., lassen sich mit demselben aufs vollkommenste vereinigen, und erscheinen, aus dem Standpunkte dieses Prinzips betrachtet, als untergeordnete Grundsätze, die gemeinschaftlich von ihm umschlossen werden, und in ihm ihre Begründung finden. Er entspricht aufs vollkommenste allen Eigenthümlichkeiten der christlichen Sittenlehre. Der religiöse Geist, der in derselben weht; ihr stetes Kämpfen gegen pharisäische Werkheiligkeit und Selbstsucht; der Nachdruck, mit welchem sie darauf dringt, daß man der Liebe zur Welt entsagen, und, sich durch die Kraft des Geistes über das Irdische und Sinnliche erhebend, nur Gott und dem Guten leben solle; die hohe Stelle, welche sie dem zarten, theilnehmenden Wohlwollen, der sich selbst vergessenden Liebe gegen andere Menschen anweiset, — alle diese charakteristischen Eigenschaften der christlichen Moral stimmen aufs vollkommenste mit dem obigen Grundsatze überein, und bestätigen die Behauptung, daß er als der eigentliche Grundgedanke der Sittenlehre des Evangeliums zu betrachten sey. Und spricht nicht ausserdem für die Wahrheit dieser Behauptung das ganze Leben und Wirken des göttlichen Lehrers?

Was er war und wollte und leistete, ist der unwiderlegbare Beweis, daß er das Recht hatte zu sagen: Ich und der Vater sind Eins; denn in Gott und seinem heiligen Willen lebte unaufhörlich sein Geist; nur was der Vater wollte, das wollte er (Joh. 4, 34; 5, 30; 6, 38. Matth. 26, 42); er war gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuze (Phil. 2, 8); und was ihn dazu antrieb, das war sein erhabener Glaube und seine brennende Liebe, oder mit andern Worten, das unendliche Interesse für das Heilige und Gute, welches seine ganze Seele erfüllte. So steht sein Leben da, als die vollendete Realisirung des Grundgedankens, auf welchem seine ganze Sittenlehre ruht; also daß der Grundsatz: Werde Eins mit Gott, sich umwandeln läßt in den von den Aposteln so oft ausgesprochenen: Werde wie Christus! — [1]

§. 97.

Nun fragt es sich aber weiter: Ob dieser höchste Grundsatz der christlichen Sittenlehre sich auch auf dem Wege philosophischer Untersuchung rechtfertigen, und mit dem der Vernunft-Moral zur Grundlage dienenden höchsten Prinzip vereinigen lasse. Die Beantwortung dieser Frage setzt eine Untersuchung über das höchste Vernunft-Prinzip voraus, wobei wir uns aber in keine ausführliche Darstellung und Prüfung der von den verschiedenen philosophischen Schulen aufgestellten Moral-Prinzipien einlassen werden, weil dieß eigentlich einen Gegenstand der philosophischen Sittenlehre ausmacht.

---

1. Buddeus, Institutiones theologiæ moralis, II, 2, §. 39—41. Rust, Philosophie und Christenthum, S. 306 u. folg.

§. 98.

Wenn man in der Moral zu allen Zeiten, und früher als in allen andern Wissenschaften, auf ein höchstes Prinzip ausgieng, also daß, wie Stäudlin richtig bemerkt[1], die Geschichte der Moral-Philosophie fast nichts anders ist, als eine Erzählung von den verschiedenen Versuchen, diesen Grundsatz zu finden und durch das Ganze der moralischen Erkenntniß durchzuführen, so lag wohl die Ursache davon in dem natürlichen Interesse, welches das Sittliche für jeden Menschen hat, und welches von den frühesten Zeiten an die Untersuchungen der denkenden Männer auf dasselbe hinziehen mußte, so wie auch in dem so nahe liegenden Wunsche, eine für alle mögliche Fälle ausreichende sittliche Regel des Verhaltens zu haben. Merkwürdig ist nun die beinahe durchgängige Uebereinstimmung der Moralisten, in Bestimmung der einzelnen Pflichten, bei so häufiger und oft so großer Differenz in ihren Ansichten von dem höchsten moralischen Grundsatze. Indessen dürfte diese Erscheinung ihre Erklärung wohl darin finden, daß in den meisten derjenigen Grundsätze, welche als die höchsten aufgestellt wurden, etwas Wahres lag, und daß die Moralisten durch ihr sittliches Bewußtseyn verhindert wurden, das, was die Prinzipien, welche sie der Moral zum Grunde legten, Einseitiges und Irriges enthielten, in die Darstellung der einzelnen Pflichten einzuführen. — Unter diesen, an die Spitze der sittlichen Systeme gestellten Grundsätze verdienen die der Erziehung und bürgerlichen Gesetzgebung kaum angeführt zu werden,

1. Lehrbuch der Moral, S. 106.

weil sie, das Moralische aus der äußern Erfahrung ableitend, das Wesen des Sittlichen ganz verkennen, und also eigentlich antimoralisch sind. An diesem Empirismus leidet auch der Grundsatz der Beförderung des allgemeinen Besten. Der Aristotelische Grundsatz des Mittelweges berührt ebenfalls das Wesen des Sittlichen nicht, und würde, konsequent durchgeführt, auf unmoralische Behauptungen leiten. Das Prinzip der Glückseligkeit geht von der richtigen Anerkennung des innern Zusammenhangs zwischen der Tugend und dem wahren Heile des Menschen aus, übersieht aber, wenn es die Glückseligkeit in das sinnliche Wohlseyn setzt, den wesentlichen Unterschied zwischen dem Sittlich-Guten und dem Angenehmen, wodurch es zum Antimoralismus führt, und läßt, wenn es die Glückseligkeit auf bloße Güter des Geistes beschränkt, unbeachtet, daß die Tugend und (geistige) Glückseligkeit, obgleich in der Wirklichkeit sich in eine Einheit auflösend, dennoch in ihrer Entstehung in dem Verhältniß von Ursache zu Wirkung stehen, woraus folgt, daß letztere nicht als Prinzip der Moral aufgestellt werden darf. — Diejenigen, welche das sittliche Gefühl als die wahre und einzige Quelle der moralischen Ideen und Willensbestimmungen ansahen, und daher den Grundsatz, dem moralischen Gefühle zu folgen, als den höchsten der ganzen Sittenlehre betrachteten, sahen nicht ein, daß das Gefühl, insofern es in dem ganzen geistigen Organismus nur eine vermittelnde Rolle spielt, immer die Thätigkeit anderer Anlagen voraussetzt, und daß überhaupt auch Gefühle nicht Gesetz für ein konsequentes, das ganze Leben gleichförmig gestaltendes Handeln seyn können. Der Grundsatz der Vollkommenheit geht von der richtigen Voraussetzung aus, daß das höchste moralische

Princip auf die Bestimmung des Menschen hindeuten müsse, und daß diese Bestimmung in nichts anderm, als in der Vollkommenheit desselben bestehen könne; fehlt aber darin, daß es nicht weiter angibt, in was die menschliche Vollkommenheit gesetzt werden müsse, und was zu derselben erfordert werde. — Der Grundsatz des Willens Gottes, welcher in einer geoffenbarten Sittenlehre, in welcher alle Sittengebote unter göttlicher Sanction erscheinen, nothwendig die höchste Stelle einnimmt, kann in einer philosophischen Sittenlehre den gleichen Rang nicht behaupten, weil er hier die Frage übrig lassen würde: Was göttlicher Wille sey, und aus welchem Grunde wir zur beharrlichsten Befolgung desselben verpflichtet seyen? Da indessen auch die philosophische Sittenlehre, von dem religiösen Gesichtspunkte ausgehend, in dem Sittengesetze eine Offenbarung des göttlichen Willens anerkennt, so wird sie diesen Grundsatz wenigstens als einen wahren anerkennen, und ihn mit dem ihr zum Grunde liegenden Prinzip leicht vereinigen können. Der Grundsatz der Wahrheit verwechselt das Denken mit dem Thun und das Logisch-Wahre mit dem Praktisch-Nothwendigen, und hat insofern gar keinen richtigen Sinn. Kant nahm bei Bestimmung des höchsten Grundsatzes besonders auf die Allgemeinheit der moralischen Gesetze Rücksicht, und drückte ihn daher in der Formel aus: Handle nach derjenigen Maxime, von der du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde: wobei übersehen wurde, daß die Allgemeinheit zwar eine Eigenschaft der moralischen Gesetze ist, aber das Wesen des Moralischen nicht ausmacht, weshalb nach diesem Canon auch Handlungen gerechtfertigt werden könnten, welche durch das moralische Bewußtseyn

verworfen werden. Fichte stellte als höchstes Sittenprinzip den Grundsatz auf, nach dem Begriffe der absoluten Selbstthätigkeit zu handeln. In diesem Grundsatze liegt zwar der richtige Gedanke, daß die moralische Handlungsweise immer nur eine solche seyn könne, bei welcher der Mensch, unabhängig von äußern Bestimmungsgründen, durchaus selbstthätig zu Werke geht, und sich selbst nach Gesetzen bestimmt, die seinem eigenen Wesen inhäriren: dabei giebt aber dieser Grundsatz doch nur eine nothwendige Bedingung des sittlichen Handelns an, ohne das Wesen des Sittlichen näher zu bezeichnen.[1]

§. 99.

Es läßt sich ein doppelter Weg denken, den man einschlagen kann, um zu einem höchsten Princip der Sittenlehre zu gelangen. Man kann nämlich von den speziellen Sittengeboten ausgehen, und versuchen, sich von den niedern zu den höhern, und also in immer weiterm Fortschritte bis zu dem höchsten und allgemeinsten zu erheben. Diese Methode gewährt allerdings den Vortheil, daß man dabei von einem sichern Punkte ausgeht, indem die speziellen Sittengebote in dem Bewußtseyn des Menschen ihre vollgiltige Gewährleistung finden; sie hat aber den Nachtheil, daß man dabei, wegen der Unmöglichkeit die Basis, auf welche man die ganze Untersuchung gründet, in ihrem vollen Umfange zu

---

1. Mendelsohn, über die moral. Prinzipien, Berl. Monatssch., März 1786. Kiesewetter, über den ersten Grundsatz der Moralphil., 2 Thle., Berlin 1790 u. 1791. Garve, Uebersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenl., Breslau, 1798. Schreiber, das Princip der Moral, Karlsruhe und Freiburg, 1827. Vergl. Schleiermacher, Kritik der Sittenl.; und Ständlin, Geschichte der Moralphil.

überschauen, sehr leicht zu einer einseitigen Bestimmung des höchsten sittlichen Grundsatzes verleitet wird. — Man kann aber auch bei der Untersuchung über das höchste Moral-Prinzip den entgegengesetzten Weg einschlagen, indem man das Sittliche in seinem tiefsten Grunde in der menschlichen Natur aufspürt, und hier, wo es aus seiner ersten Quelle entspringt, und sich noch in seiner reinsten, allgemeinsten Form äußert, dasselbe zu ergreifen sucht, um so den umfassendsten Ausdruck für dasselbe, und folglich das höchste sittliche Gesetz zu gewinnen. Von diesem Grunde ausgehend, wird man alsdann auf die speziellen Sittengebote hinzuweisen haben, aber nur, um an ihnen den erfaßten Grundsatz zu erproben und zu bestätigen. Diese Methode hat allerdings das Bedenkliche, daß der glückliche Erfolg derselben ganz davon abhängt, daß der tiefste Grund des Sittlichen in dem Wesen des Menschen richtig nachgewiesen worden sey, welches gerade die schwierigste Aufgabe der Moral-Philosophie ist; allein sie gewährt dagegen den Vortheil, daß sie weniger in Gefahr setzt, bei der Bestimmung des höchsten Sittengesetzes in Einseitigkeit zu verfallen. Da außerdem diese Methode dem Wesen der Philosophie, mit welchem ein empirisches Verfahren sich durchaus nicht verträgt, angemessener ist als jene, so scheint sie uns den Vorzug vor jener zu verdienen; auch glauben wir in den bisherigen Untersuchungen über das Wesen des Sittlichen und seinen Ursprung in der menschlichen Natur, für die Erforschung des höchsten sittlichen Grundsatzes einen festen Boden gewonnen zu haben.

§. 100.

Das Sittliche ist, wie aus allen bisherigen Untersuchun-

gen hervorgieng, Sache des Geistes, und nicht der Sinnlichkeit. Damit soll nicht gesagt werden, daß die Sinnlichkeit in einem innern Widerspruche mit dem Sittlichen stehe: denn sonst wäre eine Disziplinirung derselben nach Maßgabe der Gesetze der Sittlichkeit gar nicht möglich, und der Mensch von allem Ursprung an bestimmt in ewigem Zwiespalt mit sich selbst, und hiemit in steter innerer Zerrissenheit und quälender Unruhe sein Daseyn zuzubringen. Die Sinnlichkeit kann durch einen von den sittlichen Gesetzen bestimmten Willen beherrscht, geleitet, sie kann zur Dienerin der Tugend gemacht und in einen Zustand der Verklärung erhoben werden. Dessen ungeachtet ist ihr, an und für sich betrachtet, das Sittliche fremd: sie hat ihre eigenen Gesetze und Zwecke, und der letzte Zweck auf welchen sie, obgleich blind und sich selbst unbewußt hinstrebt, ist die höchstmögliche Entfaltung des ihr eigenthümlichen Lebens; daher auch der Grundtrieb, von welchem sie beseelt ist, und in welchem alle ihre besondern Triebe sich auflösen, der ist, ihr Seyn zur höchsten Kraft und Wirksamkeit zu erheben. — Der Geist ist es also, in welchem das Sittliche wurzelt, und auf den es zunächst sich bezieht; nicht aber der Geist wie er auf den untern Entwicklungsstufen noch in sinnlicher Gebundenheit und Abhängigkeit erscheint; sondern wie er, auf die Stufe der Vernunft erhoben, der sinnlichen Abhängigkeit sich entwunden hat und in reiner Selbstständigkeit und Kraft sein eigenthümlichstes Leben offenbart.

Nun haben wir gesehen, daß das ganze Sittengesetz nichts anders ist, als die in der Reflexion aufgefaßte Form des in praktischer Richtung sich äußernden und zunächst in dem Triebe des Geistes nach seinem eigenthümlichen Seyn

hervortretenden geistigen Lebens; so daß jedes sittliche Gebot in seiner tiefern Bedeutung aussagt: So sollst du handeln, weil du Geist bist, und nur diese Handlungsweise der Eigenthümlichkeit deines geistigen Seyns entspricht. Wollen wir daher den ganzen Inhalt des Sittengesetzes in einer einzigen Formel aussprechen, so kann diese keine andere seyn, als folgende: Handle, wie es der Eigenthümlichkeit deines geistigen Seyns gemäß ist; handle auf eine den Formen deines geistigen Lebens entsprechende Weise; handle als Geist. Und hier hätten wir demnach das materiale Element des höchsten sittlichen Grundsatzes gefunden. Um zu dem formalen zu gelangen, darf man nur bedenken, was früher erwiesen wurde[1], daß alle sittlichen Beweggründe auf dem Pflichtgedanken ruhen, welcher selbst wieder in dem geistigen Lebenstriebe, oder in dem unmittelbaren Interesse des Geistes an seinem eigenthümlichen Seyn und der freien vollen Offenbarung desselben seine Basis findet. Die reine sittliche Gesinnung kann also keine andere seyn, als diejenige Stimmung des Geistes, wo dieser, über alle anderweitigen Rücksichten und Motive erhaben, von dem Interesse an seinem eigenthümlichen Seyn und dessen freiester und kräftigster Offenbarung durchdrungen und beherrscht ist. Mithin ließe sich der höchste Grundsatz formal also ausdrücken: Handle immer aus reinem Interesse an deinem geistigen Seyn und dessen vollendeter Offenbarung.

§. 101.

Vereinigen wir nun diese beiden Elemente des höchsten Grundsatzes miteinander, so erhalten wir als vollständig

---

1. §. 76. S. 159 folg.

ausgedrücktes Princip der philosophischen Sittenlehre die Formel: Handle wie es den Formen deines geistigen Seyns gemäß ist, und zwar aus reinem Interesse an deinem geistigen Seyn und der freien vollen Aeußerung und Offenbarung desselben. Da nun das geistige Seyn, wenn es sich in seiner höchsten Reinheit, Eigenthümlichkeit und Kraft äußert, Vernunft genannt wird, so läßt sich obiger Grundsatz auch in die Formel umwandeln: Handle nach den Formen deines vernünftigen Seyns, aus reinem, lebendigem Interesse an demselben. Da ferner die Formen des vernünftigen Seyns die Gesetze sind, an welche dasselbe in seiner praktischen Richtung gebunden ist, und das reine Interesse an dem geistigen Seyn ganz das ist, was wir Achtung nennen, so läßt sich obiger Grundsatz auch so ausdrücken: Handle nach den Gesetzen der Vernunft aus Achtung vor derselben; oder kürzer, da die Achtung der Vernunft sich selbst auf ein Gesetz der Vernunft gründet: Handle vernünftig.[1]

§. 102.

Dieser Grundsatz scheint alle diejenigen Eigenschaften zu haben, durch welche das höchste sittliche Princip sich als solches auszeichnen muß. Er drückt nämlich das sittliche Wollen und Handeln in seiner höchsten Allgemeinheit, und doch zugleich auf eine Weise aus, welche auf die höchste Bestimmung, deren Erreichung dem Menschen als Zweck seines ganzen Daseyns aufgegeben ist, hinweiset. Alle Pflichten lassen sich ohne Schwierigkeit in demselben auflösen, indem ja eine jede, wenn man von Grund zu Grund, bis

---

1. Müller, vom Wahren und Gewissen, erstes Buch, S. 60 u. folg.

zu ihrer höchsten Begründung aufsteigt, am Ende zu dem Gedanken führt: Handle, wie du handeln mußt, um dich als geistiges, d. h. vernünftiges Wesen, zu äußern. Wer fragen wollte, warum er als vernünftiges Wesen sich äußern solle, würde dadurch anzeigen, daß er auf seine Vernunft Verzicht geleistet hat, und zugleich mit seinem unzerstörbaren sittlichen Bewußtseyn in den schneidendsten Widerspruch treten. Zugleich enthält diese Formel den höchsten denkbaren Beweggrund, indem ja, wie früher bemerkt worden ist, alle besondern sittlichen Beweggründe gemeinschaftlich auf dem Gedanken der Pflicht ruhen, welcher wieder, in seiner tiefern Bedeutung, in dem Bewußtseyn wurzelt, daß das Sittlich-Vorgeschriebene im Interesse unsers geistigen oder vernünftigen Seyns, folglich praktisch-nothwendig ist. Insofern nun jener Grundsatz den höchsten Beweggrund in sich einschließt, muß er auch mit der höchsten Triebfeder in Berührung stehen: und wirklich wird auch der Gedanke, daß eine gewisse Handlung dem Wesen des Geistes entspricht, und zur freien, naturgemäßen Aeußerungsweise desselben gehört, sogleich das natürliche Sehnen des Geistes nach seinem eigenthümlichen Seyn und der freien Offenbarung desselben, welches die gemeinschaftliche Quelle aller sittlichen Triebfedern ist, in Anregung setzen.

§. 103.

Wir befürchten nicht, daß man gegen den aufgestellten Grundsatz den Einwurf machen wird, daß aus ihm nur die Pflichten gegen uns selbst, nicht aber die, welche wir gegen andere Menschen und gegen Gott zu erfüllen haben, abgeleitet werden könnten. Denn das Princip dieser Pflichten

liegt ja auch in dem Geist; sie gründen sich ebenfalls auf seine praktisch-nothwendigen Formen, also daß die Erfüllung derselben Bedingung der freien Offenbarung seines wahren, eigenthümlichen, d. h. vernünftigen Seyns ist. Je klarer nämlich der Mensch in fortschreitender Ausbildung seines Selbstbewußtseyns sich als Ich erkennt, desto klarer und gewisser wird es ihm auch, daß er als geistiges Wesen nicht allein steht im All der Dinge; sondern Mitglied ist von einem ganzen Reiche der Intelligenzen, an dessen Spitze das absolute Wesen selbst steht. Mit dieser Anerkennung geht das Interesse, welches der Mensch an seinem eigenen Seyn und Leben hat, und auf welches sich seine Selbstachtung gründet, über in ein Interesse an dem Leben des Geistes überhaupt, und begründet Achtung gegen alle vernünftige Wesen und demüthige Ehrfurcht vor der unendlichen Vernunft. Im Bewußtseyn der unbegränzten Liebe, womit Gott alle Wesen umfaßt, und der unberechenbaren Wohlthaten, welche dem Menschen aus dem Zusammenseyn mit andern Menschen erwachsen, verbindet sich mit jener Ehrfurcht vor Gott und dieser Achtung vor den Menschen, ein auch aus dem Wesen des Geistes hervortretendes Gefühl, welches den hohen Ernst jener mildert und der durch dieselben bedingten Handlungsweise einen sanftern Charakter mittheilt, und mehr Wärme einhaucht; das ist das Gefühl der Liebe. In gleichem Maße, als der Mensch zu reinerer Geistigkeit heranreift, tritt stärker und kräftiger in seinem ganzen Seyn und Wirken diese Liebe gegen Gott und die Menschen hervor, gegen jenen durchdrungen von der ihm gebührenden Ehrfurcht, gegen diese verschmolzen mit der Achtung, welche sie als vernünftige Wesen dem Menschengeiste einflößen. Ohne Zwang und

Furcht, im Gegentheil mit Freude und höherm Eifer, erfüllt von nun an der Mensch die Gebote der Sittlichkeit, in welchen er den Ausdruck des göttlichen Willens erkennt; und richtet in Absicht auf die andern Menschen sein unermüdetes Streben darauf hin, daß auch bei ihnen der Geist zu immer mehr Kraft gelange, und sein eigentliches Seyn und Leben herrlicher entfalte, weil er eben kein größeres Gut kennt, als eine solche Entfaltung des geistigen Seyns in Kraft und Klarheit. So wirkt er, ohne es sich vielleicht je selbst deutlich zu denken, darauf hin, ein Reich Gottes zu gründen auf Erden, in welchem alle im Geiste lebend zu immer höherer Vernünftigkeit streben und ihr höchstes Glück darin finden, zu thun was Gott will, und mit ihm Eins zu werden, durch treuen Gehorsam gegen seine Gebote.

§. 104.

Noch ist einem Einwurfe zu begegnen, welchen man vielleicht gegen den aufgestellten Grundsatz machen könnte, daß nämlich bei demselben die sinnliche Natur des Menschen ganz außer Acht gelassen werde, und daß folglich derselbe, wenn er consequent durchgeführt würde, nothwendig zu jener ungesunden und schwärmerischen Sittenlehre zurückführen würde, welche Ertödtung der Sinnlichkeit fordert, und eine finstere Ascetik vorschreibt. Allein man würde dabei übersehen, daß durch jenen Grundsatz die Sinnlichkeit nicht für wesentlich böse erklärt und keine Ertödtung derselben vorgeschrieben wird: darin, daß er der Sinnlichkeit keine Erwähnung thut, liegt im Grunde nichts anders, als daß sie als solche auf keine Achtung Anspruch machen kann, und, weil die Zwecke des Geistes die ihrigen nicht sind, unter die strenge Herr=

schaft des Geistes gesetzt werden muß. Beide Sätze finden ihre Rechtfertigung in dem sittlichen Bewußtseyn eines jeden Menschen. Alle Pflichten, welche der Mensch in Bezug auf seine sinnliche Natur zu erfüllen hat, sind mittelbare, und finden ihren Grund in den unmittelbaren Pflichten, welche er gegen sich als Geist erfüllen soll. Nur weil die Sinnlichkeit die nothwendige Form der Existenz in dem gegenwärtigen Daseyn ist, soll sie erhalten und ausgebildet werden; sie selbst, als solche, ist so wenig unmittelbares Objekt der Pflicht, als jedes andere unvernünftige Naturwesen. Außerdem hat sie, wie oben bemerkt wurde, ein ganz anderes Princip des Lebens und Seyns als der Geist; sobald sie zu herrschen anfängt, führt sie zur rohen Selbstsucht, in welcher das wahre geistige Leben untergeht. Sie muß also durch die dem Geiste inwohnende Kraft beherrscht und gebildet werden; der Geist muß sie durchdringen und veredeln, also, daß sie ihm willig diene seine Zwecke zu erreichen, und gleichsam ihr Wesen in ihm untergehen lasse, wie auf der untersten Stufe der menschlichen Bildung das Wesen des Geistes in der Sinnlichkeit untergegangen und zerflossen erscheint. Der aufgestellte Grundsatz wird mithin auch bei der consequentesten Durchführung auf keine übertriebene Forderungen und schwärmerische Gebote führen; in ihm können die Bußübungen und die ganze finstere Ascetik der Klöster und Einsiedeleien keine Rechtfertigung finden; er stellt nur die sinnliche Natur in ihr richtiges Verhältniß zu dem geistigen Princip, in welchem das wahre Wesen des Menschen beruht, und dringt darauf, daß dieses, wie es der einzige Grund des Sittlichen ist, so auch unbedingt vorherrsche, und die Sinnlichkeit selbst geistig durchdringe und verkläre.

§. 105.

Wir dürfen diesen Abschnitt nicht schließen, ohne zuvor noch untersucht zu haben, in welchem Verhältniß der höchste Grundsatz der christlichen Sittenlehre zu dem der Vernunft-moral steht. Es müßte uns befremden, wenn die philosophische Forschung, welche wir bisher immer mit der Lehre des Christenthums im schönsten Einverständniß gefunden hatten, nicht auch hier derselben freundlich begegnen sollte. Vergleichen wir beide Grundsätze miteinander, so entdecken wir leicht, daß, wenn auch der christliche Grundsatz in einer philosophischen Sittenlehre nicht die höchste Stelle einnehmen könnte, weil er hier die Frage übrig ließe, worin der göttliche Wille bestehe, und was uns zu demselben verpflichte, er dennoch mit dem oben angegebenen Princip der Vernunft-Moral genau übereinstimmt, und sich in dasselbe rein auflösen läßt. Was nämlich dieses in seinem materialen Canon Form des geistigen Seyns, oder Gesetz der Vernunft, oder Sittengesetz nennt, das nennt jenes, von dem religiösen Gesichtspunkt ausgehend, Willen Gottes; und wenn gegen die Identität der Bedeutung beider Ausdrücke eingewandt werden sollte, daß das Christenthum unter dem Willen Gottes auch das geoffenbarte Sittengesetz mit versteht, so würde zur Antwort dienen, daß ja dieses, wie schon oft erinnert wurde, nichts anders ist, als das natürliche Sittengesetz in seiner reinsten Gestalt und unter der höchsten denkbaren Sanktion. Wenn das formale Element des christlichen Princips von Glauben und Liebe, oder von dem reinen lebendigen Interesse an dem Guten und Heiligen, als der nothwendigen Grundlage des sittlich-guten Wollens und

Handelns, spricht, so ist darunter wieder nichts anders zu verstehen, als was die philosophische Sittenlehre das rege lebendige Interesse an dem geistigen oder vernünftigen Seyn nennt, weil ja die herrlichsten Blüthen, welche dieses Seyn in seiner reinsten Entfaltung und erhabensten Wirksamkeit hervortreibt, gerade die religiösen und sittlichen Ideen sind, und es sich nur in ihnen und durch sie in seiner wahren Eigenthümlichkeit, Kraft und Klarheit offenbaren kann. Interesse an dem geistigen Seyn ist mithin immer zugleich Interesse an dem Heiligen und Guten; woraus folgt, daß der christliche Grundsatz auch in seinem formalen Elemente mit dem philosophischen aufs genaueste übereinstimmt. So erscheinen uns auch hier das Christenthum und die Philosophie gleich zweien von demselben Lichtpunkte ausgehenden Strahlen, welche, weil sie durch verschiedene Media fallen, in verschiedenen Farben glänzen; aber sobald sie sich begegnen, in einander zerfließen und sich in einen leuchtenden Strahl auflösen.

IV. Von der Tugend.

§. 106.

Alle bisher entwickelten Lehren waren Vorbereitung auf die Lehre von der Tugend, welche den eigentlichen Central-Punkt der Sittenlehre bildet. Wie in dem menschlichen Leben Alles darauf hinstreben muß, die Tugend in ihrer reinsten Gestalt zu realisiren, und sie in den unendlich verschiedenen Handlungen, zu welchen Umstände und Verhältnisse auffordern, zu offenbaren, so muß die Sittenlehre in allen ihren Untersuchungen darauf ausgehen, die Data zu finden, welche zu einer richtigen Bestimmung des Begriffs der Tugend erforderlich sind, und sodann diesen Begriff durch die ganze spezielle Pflichtenlehre durchzuführen, also daß er in der Lehre von jeder besondern Pflicht wieder hervortrete. Alles daher, was eine Sittenlehre Eigenthümliches hat, wird sich in der Lehre von der Tugend reflectiren; am stärksten die Art und Weise auf welche sie das höchste Sittenprinzip bestimmt, weil ja auf jeden Fall die Tugend nichts anders seyn kann, als die Verwirklichung des höchsten sittlichen Gesetzes, und daher der Begriff derselben nach den Ansichten welche von diesem aufgestellt worden sind, bestimmt werden muß.

§. 107.

Es ist merkwürdig, daß in dem neuen Testament die Tugend[1] nirgends[2] durch das gewöhnliche Wort ἀρετη bezeichnet

1. Von taugen, also eigentlich Tauglichkeit, Tüchtigkeit, gerade wie ἀρετη von ἀρω.

2. Ob 2 Petr. 1, 5 ἀρετη die Tugend im Allgemeinen, oder nicht viel-

zeichnet wird, und liegt gewiß nicht bloß in dem hebraisirenden Sprachidiom des neuen Testaments, sondern mehr noch darin, daß der Begriff, den die Griechen mit *ἀρετη* verbanden, nicht ganz dem entsprach, was nach der Ansicht Jesu und der Apostel die Tugend seyn sollte. Der in dem neuen Testament herrschende Begriff von der Tugend hängt genau mit dem sittlichen Prinzip zusammen, welches der ganzen neutestamentlichen Sittenlehre zur Grundlage dient. Wenn jenes dem Christen vorschreibt immer zu thun was Gott will aus Glaube und Liebe, so ist der in dem neuen Testament überall durchblickende Begriff von Tugend der eines aus Glauben und Liebe, oder aus dem das ganze innere Leben beherrschenden reinen lebendigen Interesse an dem Guten und Heiligen, entspringenden Strebens, im Wollen und Handeln dem Willen Gottes zu entsprechen. Häufig gebraucht das neue Testament, dem hebräischen Sprachgebrauche gemäß, zur Bezeichnung des Begriffs der Tugend, das Wort *δικαιοσυνη* (z. B. Matth. 5, 6. 10. 20. 6, 33. Apostg. 13, 10. Röm. 6, 18 — 20. 8, 10. Ephes. 6, 14 u. s. w.). Diesen Begriff drückt das neue Testament ferner aus durch die Worte *πιςις δι' ἀγαπης ἐνεργουμενη* (Gal. 5, 6.), *εὐσεβεια* (1 Tim. 2, 2; 6, 5. 6), *ἁγιασμος* (1 Theff. 4, 3), *ἁγιωσυνη* (2 Cor. 7, 1); *καθαρα καρδια* (Matth. 5, 8); *φρονημα του πνευματος* (Röm. 8, 6); *περιπατειν ἐν τῳ πνευματι* (Röm. 8, 4;

---

mehr eine besondere Tugend-Aeußerung, etwa Standhaftigkeit im Leiden, bedeute, ist ungewiß (siehe Pott, epist. cathol. II, p. 193); Phil. 4, 8. bedeutet *ἀρετη* eine pflichtmäßige Handlung, und 1 Petr. 2, 9. 2 Petr. 1, 3, Vollkommenheit Gottes.

Gal. 5, 16); κραταιουσθαι εἰς τον ἐσω ἀνθρωπον (Ephes. 3, 16); προσκυνειν τῳ πατρι ἐν πνευματι και ἀληθειᾳ (Joh. 4, 23), γεγεννημενον ἐιναι εκ θεου (1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7). Doch bezeichnen diese Ausdrücke die christliche Tugend mehr von Seiten der die wahre Grundlage derselben ausmachenden, und dem formalen Elemente des christlichen Grundsatzes entsprechenden Gesinnung. Dagegen wird die Tugend mehr in ihrer Erscheinung in der äußern Handlungsweise in folgenden Ausdrücken aufgefaßt: τηρησις ἐντολων θεου (1 Cor. 7, 19) oder Ιησȣ (Joh. 8, 51. 14, 23); ἀναστροφη καλη (1 Petr. 2, 12.), und ἁγνη (1 Petr. 3, 2); ἡ ἀγαθη ἐν χριστῳ ἀναστροφη (1 Petr. 3, 16, u. s. w.). Am treffendsten, und nach ihrem ganzen Umfange, wird in dem neuen Testament der Begriff der Tugend durch den, die beiden Elemente des christlichen Grundsatzes umfassenden Ausdruck, Eins seyn mit Gott, bezeichnet.[1]

§. 108.

Aus dem in den sittlichen Belehrungen Jesu und der Apostel herrschenden Begriffe von der Tugend erklären sich alle die verschiedenen Eigenschaften, welche derselben in dem neuen Testamente beigelegt werden. Sie wird nämlich beschrieben als ein kräftiges, mit Entschiedenheit über das sinnliche Seyn herrschendes Leben des Geistes (Ephes. 3, 16), als Ruhe der Seele (Matth. 11, 28 — 30), als Aehnlichkeit mit Gott und Christo (Matth. 5, 48. 1 Petr. 1, 15. 2, 21 — 25. Phil. 2, 5 f. 1 Joh. 2, 6), weßwegen auch der Uebergang aus dem Zustande sittlicher Fehlerhaftigkeit

---

1. Schmid, christliche Mor. 2, S. 440. Stäudlin, Lehrb., S. 245 f.

zur Tugend, als ein Umgebildetwerden nach Gott in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit (Ephes. 4, 23), und als ein Anziehen Christi dargestellt wird (Röm. 13, 14). Sie wird ferner beschrieben, als in diesem Daseyn immer kämpfend gegen die ihr entgegenstehenden, aus unserer sinnlichen Natur und der äußern Welt entspringenden Hindernisse, jedoch mit siegender Obergewalt über dieselben (Matth. 16, 24. 18, 8. 9. Gal. 5, 24. Ephes. 6, 10 ff. 1 Tim. 6, 12): hiedurch unterscheidet sie sich von der Heiligkeit Gottes, welche jeden Gedanken von Anstrengung oder Kampf ausschließt (1 Joh. 1, 5. Matth. 19, 17. Jac. 1, 13). Es wird aber gefordert, daß sie sich auf den Grad erhebe, wo sie nicht mehr Zwang und lästiger Druck, sondern heitere Bereitwilligkeit und Freude in der Erfüllung der göttlichen Gebote ist (Ephes. 6, 5. 6. 2 Cor. 9, 6. 7. Röm. 12, 8). In dem von dem neuen Testamente aufgestellten Begriffe von der Tugend liegt es schon, daß sie sich auf das ganze Sittengesetz beziehe, alles Gute mit Kraft und Eifer wolle und sich keiner Pflicht durch falsche Entschuldigungen zu entziehen suche (Jac. 2, 10. 1, 26 — 27. 1 Theff. 5, 23); weßhalb auch bemerkt wird, daß sie mit keiner (vorsätzlichen) Sünde bestehen könne (1 Joh. 3, 9). Eben darum, weil die Tugend ein fortwährender Kampf ist, gibt auch das neue Testament als nothwendige Eigenschaft derselben an, daß sie ohne Unterlaß nach höherer Vollendung streben, und in stetem Fortschritte begriffen seyn müsse nach dem in der fernen Unendlichkeit aufgesteckten und für ein endliches Wesen unerreichbaren Ziele absoluter Vollendung (Matth. 5, 48. Gal. 6, 9. 10. 2 Theff. 3, 13. Phil. 1, 6 — 10). Das neue Testament lehrt endlich, daß die Tugend nichts von

der Natur Gegebenes, sondern Sache eigener, selbstständiger Anstrengungen sey, mit welcher sich aber nothwendig der Beistand Gottes verbinden müsse (Phil. 2, 12. 13. 1 Cor. 1, 31). — Dieser ganzen Lehre des neuen Testaments von der Tugend wird, wenn anders die bisher aufgestellten Behauptungen richtig waren, die philosophische Sittenlehre ihre Zustimmung nicht versagen können, wie sich leicht wird erweisen lassen.[1]

§. 109.

Es ist schon oben darauf hingewiesen worden, daß, da die Tugend nichts anders seyn kann, als die Verwirklichung dessen, was das moralische Gesetz als Aufgabe vorschreibt, auch der Begriff der Tugend in der genauesten Harmonie stehen müsse mit demjenigen Moralgesetze, welches als das höchste sittliche Princip aufgestellt worden ist. Da nun (s. §. 100) das höchste Moralgesetz in der Formel ausgesprochen werden kann: Handle auf eine den Formen oder Gesetzen deines geistigen Seyns entsprechende Weise, aus reinem Interesse an deinem geistigen Seyn und dessen vollendeter Offenbarung, so werden wir den Begriff der Tugend dahin zu bestimmen haben, daß sie bestehe in dem das ganze innere Leben beherrschenden Interesse an dem geistigen Seyn und dem daraus entspringenden, beharrlichen und den Formen dieses Seyns entspechenden Handeln. Gleichwie nun der höchste sittliche Grundsatz sich in mehrere, dem Sinne nach identische Formeln umwandeln läßt, so kann auch die Tugend auf verschiedene Weise definirt werden.

---

1. Schmid, christliche Moral, 2, Seite 449. Städlin, Lehrbuch, S. 241 u. folg.

Ganz übereinstimmend mit obiger Definition ist es nämlich, wenn gesagt wird, die Tugend bestehe in dem aus reiner Achtung vor der Vernunft entspringenden beharrlichen Handeln nach den (praktischen) Gesetzen der Vernunft, oder, da eine solche reine und herrschende Achtung vor der Vernunft ein bis zur Vernünftigkeit gesteigertes Geistesleben voraussetzt, sie sey das im Wollen und Handeln sich offenbarende vernünftige Leben des Geistes. — Vergleichen wir den in dem neuen Testamente herrschenden Begriff der Tugend mit dem hier eben aufgestellten, so wird sich die Uebereinstimmung beider, die schon aus der Uebereinstimmung des christlichen Grundsatzes mit dem philosophischen folgt, leicht einsehen lassen. Nur daß das Christenthum auch in der Art und Weise, wie es den Begriff der Tugend auffaßt, von dem religiösen Gesichtspunkte ausgeht, und darauf hinweiset, daß die wahre Tugend, wie es auch wirklich der Fall ist, immer eine religiöse seyn und mit Frömmigkeit sich verschmelzen müsse.

§. 110.

Diesem Begriffe von der Tugend zufolge, wird man, in der philosophischen wie in der christlichen Sittenlehre, die Tugend-Gesinnung von der Tugend-Erscheinung zu unterscheiden haben: erstere besteht in dem das innere Leben beherrschenden reinen Interesse an dem geistigen Seyn, oder in herrschender Vernunft-Achtung; diese in dem beharrlichen Handeln nach den Formen des geistigen Seyns, oder nach den Gesetzen der Vernunft. Wenn man beide in ihrer Besonderheit festhält, so kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daß der wesentlichste dieser beiden Bestandtheile der Tugend die

Tugend-Gesinnung ist, weil sie die nothwendige Basis für die Tugend-Erscheinung in dem äußern Wirken und Leben bildet, und letzterer erst ihren wahren Werth und sittlichen Gehalt ertheilen muß. Allein man darf nicht vergessen, daß beide Bestandtheile in der Wirklichkeit gar nicht getrennt seyn können, weil eben die Tugend-Erscheinung als nothwendige Bedingung die Tugend-Gesinnung voraussetzt, und es auf der andern Seite in der Natur dieser letztern liegt, daß sie in die Erscheinung überzugehen strebt, durch ein, dem Wesen des Geistes, und mithin dem Sittengesetze genau entsprechendes Handeln.

§. 111.

Da die Tugend im christlichen Sinne mit der in dem philosophischen Sinne der Hauptsache nach genau übereinstimmt, so wird auch die philosophische Sittenlehre der Tugend die nämlichen Eigenschaften beizulegen haben, welche ihr die christliche zuschreibt. Eine nähere Erklärung dürfte vielleicht nur die Behauptung des neuen Testaments erfordern, daß die Tugend mit keiner (vorsätzlichen) Sünde, noch weniger mit einem eigentlichen Laster bestehen könne; weil ja zu allen Zeiten von vielen Menschen ausgesagt wurde, daß sie neben manchen Tugenden auch manche Laster gehabt hätten. Wenn aber die Tugend wirklich in der Bedeutung aufgefaßt wird, nach welcher bisher der Begriff derselben entwickelt worden ist, so folgt von selbst, daß diese Aussage, in dem eigentlichen Sinne genommen, einen Widerspruch in sich schließt. Mit dem reinen, lebendigen, und das ganze innere Leben beherrschenden Interesse an dem eigenthümlichen oder vernünftigen Seyn des Geistes, welches die Grundlage

der Tugend ausmacht, ist eine mit Besonnenheit und Ueberlegung vollbrachte Uebertretung des Sittengesetzes nicht vereinbar, noch weniger die habituelle Uebertretung irgend einer Gattung von Pflichten. Wenn also jene Aussage nicht ganz ohne Sinn seyn soll, so kann sie nicht anders verstanden werden, als, daß es Menschen giebt, welche neben vielen Fehlern manche liebenswürdige Eigenschaften, vielleicht gar die Geneigtheit besitzen, in gewissen Augenblicken, wann die sie gewöhnlich beherrschenden Leidenschaften schweigen und äußere Verhältnisse mit besonderer Gewalt ihre sittlichen Anlagen in Anspruch nehmen, von großem Enthusiasmus für das Gute ergriffen zu werden — was aber Alles die Tugend, nach dem wahren und vollen Sinne des Worts, noch nicht ausmacht.

§. 112.

Bekanntlich hat man zu allen Zeiten die Tugend einzutheilen gesucht, und ist bei diesen Eintheilungen bald von diesem, bald von jenem Gesichtspunkte ausgegangen [1]. Am häufigsten kommt die Eintheilung in Haupt- oder Cardinal-Tugenden, und in abgeleitete Tugenden vor, welche auch von vielen neuen Moralisten wieder in die Sittenlehre eingeführt worden ist. Es muß eingestanden werden, daß diese Eintheilungen, im Ganzen genommen, der Moral wenig Gewinn gebracht haben [2]. Meistens verfehlte man es schon darin, daß man bei denselben, statt in das Wesen des Tugend-Begriffes einzudringen, auf eine ganz empirische Weise

---

1. Ammon, Handbuch, 1, S. 399. Stäudlin, Lehrb., S. 250.

2. Vogel, das Philosophische und Christliche in der christl. Moral, 2te Abtheil., S. 90 f.

zu Werke gieng, was zur Folge hatte, daß der Tugend-Begriff durch die Eintheilung nicht erschöpft wurde; nicht selten verlor man dabei auch den so wichtigen Grundsatz aus dem Auge, daß alle Eintheilungen der Tugend nur der Wissenschaft angehören; daß aber in der Wirklichkeit die Tugend schlechterdings nur Eine seyn kann, und daß, wenn von Tugenden in der Mehrzahl die Sprache ist, nichts anders darunter verstanden werden kann, als besondere Richtungen und Aeußerungen der Einen, das Ganze des menschlichen Seyns umfassenden Tugend [1]. Am unglücklichsten waren die Folgen, welche die schon in frühern Kirchenvätern vorkommende Eintheilung in eine gemeine und in eine höhere, nur wenigen erreichbare, Tugend nach sich zog, um so mehr, da es nach und nach gewöhnlich wurde, das Mönchs- und Einsiedlerleben als die nothwendige Bedingung dieser höhern Tugend anzusehen. — Zu weit giengen auf einer andern Seite diejenigen, welche behaupteten, daß die Tugend durchaus keine Eintheilung zulasse [2]: denn wenn sie auch in der Wirklichkeit nur Eine seyn kann, so kann sie in der Wissenschaft in ihre Elemente zerlegt und folglich eingetheilt werden. Die wichtigste Eintheilung der Tugend ist im Vorhergehenden schon angegeben worden: Es ist nämlich die in **Tugend-Gesinnung**, und **Tugend-Erscheinung** oder Aeußerung; welche beide aber, wie bemerkt wurde, in unauflöslichem Zusammenhange stehen, und in der Wirklichkeit nicht getrennt vorkommen können. Was nun die Tugend-Gesinnung anbetrifft, so besteht sie, wie bemerkt wurde, in dem herr-

---

1. Schleiermacher, Krit. der Sittenl., S. 221 f.
2. Ebendaselbst.

schenden reinen Interesse des Geistes an dem Heiligen und Guten, oder an seinem eigenthümlichen vernünftigen Seyn, welches Interesse wieder nichts anders ist, als der mit freier Selbstständigkeit aufgefaßte, in praktischer Richtung sich äusernde Trieb des Geistes nach seinem reinen eigenthümlichen Seyn. Da nun, wie früher erwiesen wurde (s. §. 38 u. folg.), dieser Trieb mit allen moralischen Anlagen unzertrennlich zusammenhängt, und die eigentliche Basis ist, auf welcher sie ruhen, so folgt daraus, daß die den drei Grund-Vermögen des Geistes entsprechenden moralischen Anlagen sich um so kräftiger entfalten, und um so regsamer und thätiger erweisen werden, je reiner und lebendiger dieses Interesse des Geistes an seinem eigenthümlichen Seyn oder an dem Guten und Heiligen geworden ist. Der Begriff der Tugend-Gesinnung, seinem vollen Inhalte nach gedacht, schließt mithin die Entfaltung und Thätigkeit aller moralischen Grund-Vermögen in sich, und gestaltet sich zu dem eines zur Vernünftigkeit entwickelten Geisteslebens. Die Elemente der Tugend-Gesinnung werden also dieselben seyn, welche in ihrer Gesammtheit das vernünftige Geistesleben nach seiner praktischen Beziehung begründen, nämlich: Erkenntniß der sittlichen Wahrheit; Reinheit und Regsamkeit des sittlichen Gefühls, und ein reines, selbstständiges Wollen; alle ruhend auf dem mit freier Selbstständigkeit aufgefaßten geistigen Lebenstriebe. Sollen nun die Grund-Tugenden in Beziehung auf die Tugend-Gesinnung bestimmt werden, so werden dieselben in genauem Parallelismus mit den angeführten Elementen dieser tugendhaften Gesinnung angegeben werden müssen, und folglich, in Absicht auf die Erkenntniß der sittlichen Wahrheit, Weisheit, in Absicht auf das sittliche Gefühl, Reinheit des

Herzens, und in Absicht auf das in dem geistigen Lebens-triebe wurzelnde selbstständige Wollen, Kraft und Selbstständigkeit des Willens seyn [1]. — Dem christlichen Begriff der Tugend nach, müßte zu den angegebenen Elementen der Tugend-Gesinnung auch noch die fromme Hinneigung des Geistes zu Gott hinzugedacht werden, woraus eine vierte Haupt-Tugend entspringen würde, nämlich die Frömmigkeit. Dieses Element der Tugend-Gesinnung braucht aber nicht einmal ausdrücklich herausgehoben zu werden, weil es, als eine der wesentlichen Bedingungen des reinen geistigen Lebens, sich von selbst zu den angegebenen Elementen gesellen und aufs innigste mit ihnen verschmelzen wird. Was die Tugend-Aeußerung betrifft, so lassen sich hinsichtlich derselben, je nachdem man von diesem oder jenem Gesichtspunkte ausgeht, verschiedene Eintheilungen vornehmen. Da die aus solchen Eintheilungen hervortretenden einzelnen Tugenden nichts anders bedeuten können, als die aus dem reinen, selbstständigen Wollen des Geistes entspringende Erfüllung der verschiedenen Gattungen von Pflichten, so werden die Eintheilungen der Tugend-Erscheinung sich an die Eintheilungen der Pflichten genau anschließen, und also als Haupt- oder Cardinal-Tugenden diejenigen zu betrachten seyn, welche den höchsten Pflichten entsprechen, während diejenigen Tugenden, welche sich auf untergeordnete Pflichten beziehen, als abgeleitete erscheinen werden. Nur darf auch hier nicht vergessen werden, daß die ganze Tugend-Aeußerung, und folglich auch jede besondere Richtung derselben, wenn sie nicht zu dürrer Legalität werden soll, in der Tugend-Gesinnung wurzeln und aus ihr Kraft und Leben schöpfen muß.

---

1. De Wette, christl. Sittenl., 3, S. 14.

§. 113.

Die Tugend des Menschen, welche nichts von Natur Gegebenes, sondern immer etwas Erworbenes ist, kann nicht auf einmal, sondern nur in allmähligem Fortschritte entstehen. Nun ist unstreitig, daß, so lange das sinnliche Leben über das geistige vorherrscht, und folglich das Wollen und Handeln gewöhnlich von dem Interesse der Sinnlichkeit geleitet werden, die Tugend noch nicht existirt; sie fängt erst alsdann an, wenn sich das Leben des Geistes mit Uebermacht über das sinnliche Seyn zu äußern, und in dem, in gegewissenhafter Pflichterfüllung sich offenbarenden reinen, lebhaften Interesse an dem Heiligen und Guten hervorzutreten beginnt. Allein, genau die Grenze anzugeben, wo der Mensch in seiner allmähligen sittlichen Fortbildung das Gebiet der Tugend betritt, ist nicht möglich. Weil aber die Tugend einen Anfang nimmt, und in unendlichem Fortschritte zu höherer Vollendung voranstreben soll, so müssen auch Grade der Tugend angenommen werden. Solche Grade der Tugend nimmt auch das neue Testament an, wie aus allen denjenigen Stellen erhellt, wo von einem Fortschritt in der Tugend die Sprache ist. Da nun die Tugend nichts anders ist, als die in dem Wollen und Handeln hervortretende Entfaltung des Geistes zu seinem reinen, eigenthümlichen Seyn, so müssen nothwendig die Grade derselben von dem Grade abhängen, zu welchem das eigenthümliche Seyn des Geistes sich entwickelt hat, und in dem Wollen und Handeln hervortritt. Will man die Grade der Tugend genauer angeben, so muß man auf die verschiedenen Elemente Rücksicht nehmen, welche die Tugend in ihrer Gesammtheit bilden: und in sofern wird

denn die Tugend um so größer seyn, je richtiger und klarer die Erkenntniß des Sittlich-Guten, je reiner und von Liebe zum Guten durchdrungener das Herz, je freier und selbstständiger der Wille, und (in Absicht auf die Tugend-Aeußerung) je eifriger und standhafter das Bestreben ist, das ganze äußere Leben und Wirken nach den dem Geiste inhärirenden Gesetzen zu bilden und geistig zu verklären. Faßt man die Tugend nach dem christlichen Begriffe auf, bei welchem, wie öfters bemerkt wurde, die sich im höhern Vernunftleben von selbst entwickelnde Frömmigkeit noch besonders hervorgehoben wird, so muß man hinzusetzen, daß die Tugend in eben dem Grade steigt, als der religiöse, auf den Wahrheiten des Evangeliums ruhende Glaube sich zu höherer Kraft und Klarheit entfaltet. Indessen darf auch bei dieser Bestimmung der Grade der Tugend nicht vergessen werden, daß die Tugend nur in der innigen Verschmelzung dieser Bestandtheile besteht, und deswegen nur dann eigentlich wächst, wenn diese ihre verschiedenen Elemente harmonisch zu höherer Ausbildung erhoben werden.

§. 114.

Den höchsten Grad der dem Menschen erreichbaren Tugend bezeichnet das neue Testament in mehreren Stellen durch die Wörter Heiligkeit und Vollkommenheit (Matth. 5, 48. 1 Petr. 1, 16. Ephes. 1, 4. u. s. w.), wodurch übrigens zugleich die absolute und zum Wesen der Gottheit gehörige Güte, welche unendlich über dem Begriff der Tugend steht, bezeichnet wird. Von diesem erhabenen Grade menschlicher Tugend, als einem habituellen Zustande, ist die sittliche Begeisterung zu unterscheiden, welche ihrem Wesen nach nie

habituell werden kann. Schon das Wort Begeisterung weiset darauf hin, daß der dadurch bezeichnete Zustand in einer ungewöhnlichen Steigerung des geistigen Lebens besteht. Von dem nahe verwandten Enthusiasmus unterscheidet sich die Begeisterung dadurch, daß bei dieser die Steigerung des geistigen Lebens durch Ideen, bei jenem durch Bilder der Imagination bedingt ist, weswegen der Enthusiasmus auch ein unreiner seyn und in die unglücklichsten Verirrungen gerathen kann, was bei der wahren Begeisterung nicht der Fall ist. Als von Vernunft-Ideen bedingt, kann die Begeisterung nur eine dreifache seyn, nämlich: eine religiöse, eine sittliche, und, weil auch das Schöne in höherer Bedeutung auf das Unendliche hinweiset, und mithin mit den Ideen der Vernunft in Verbindung steht, eine ästhetische. Wegen der Einheit des geistigen Lebens wird die Begeisterung der einen Art leicht in die der andern übergehen können, was auch durch die Erfahrung bestätigt wird. Da jede Erhöhung des geistigen Seyns eine innere Beseligung mit sich führt, so wird auch die Begeisterung immer mit einem hohen Grade innerer Beseligung verbunden seyn, die indessen sehr oft durch den Schmerz über die Nicht-Erreichung der vorschwebenden Zwecke getrübt werden wird[1]. — Die sittliche Begeisterung wird also in einer, durch sittliche mit vorzüglicher Klarheit und Lebhaftigkeit vor das Bewußtseyn tretende Ideen bedingten, ungewöhnlich starken Anregung des sittlichen Gefühls und des sittlichen Wollens bestehen. Es ist klar, daß ein solcher Zustand bei dem rohen und in Immoralität versunkenen Menschen unmöglich Statt finden kann;

---

1. Schulze, psychol. Anthropol., 3te Aufl., S. 370 f.

daß dagegen der Mensch um so leichter in denselben versetzt werden wird, je höher die sittliche Bildung ist, zu der er sich schon aufgeschwungen hat. Indessen werden doch auch äußere Umstände hinzukommen müssen, um den Menschen aus dem Zustande des ruhigen Wollens des Guten in den einer lebhaften Begeisterung für das Sittliche zu versetzen. Je nach der Beziehung, in welcher die dem Menschen in einem solchen Zustande vorschwebenden Ideen zunächst stehen, kann die moralische Begeisterung wieder eine verschiedenartige seyn, z. B. Begeisterung für das Wohl des Vaterlandes, für Freundschaft, für allgemeines Menschenwohl, rc. Immer ist der Zustand der Begeisterung derjenige, in welchem für den vorgesetzten Zweck die größten Anstrengungen und Aufopferungen gemacht werden, so daß man sagen kann, daß in dem Gebiete des Sittlichen, wie in dem der Religion und Kunst, ohne Begeisterung nichts Großes geleistet werden kann.

§. 115.

Obgleich die Grund-Elemente der Tugend sich überall in inniger Durchdringung vorfinden müssen, wo nur überhaupt von Tugend die Sprache soll seyn können, so wird dennoch bei jedem Menschen die Tugend, auch abgesehen von ihrem Grade, mit einer gewissen Eigenthümlichkeit hervortreten, welche mit der Eigenthümlichkeit des Menschen überhaupt genau zusammenhängen wird. Nur eine zur höchsten Vollendung gereifte Tugend würde, wie das Vollkommene überhaupt, von allen Eigenthümlichkeiten frei seyn: allein wo Unvollkommenheit ist, da ist auch Eigenthümlichkeit; und da nun die menschliche Tugend nothwendig eine unvollkommene ist, so wird sie auch überall in eigenthümlicher Form

und Aeußerungsweise erscheinen. Bei dem Einen wird dieses, bei dem Andern jenes Element derselben das vorherrschende seyn; und außerdem wird bei jedem sein ganzes, aus der Tugend-Gesinnung stammendes Streben und Wirken einen gewissen eigenen Ton und Rhythmus erhalten. Es müssen deshalb tugendhafte Charaktere unterschieden werden, welche, obgleich unter sich verschieden, in Absicht auf den sittlichen Gehalt einander gleich seyn können. Wir nennen Charakter überhaupt, die durch Selbstthätigkeit gewonnene praktische Individualität des Menschen, und unterscheiden sie von der Gemüthsart, unter welcher die von der Natur gegebene und mit dem Temperamente genau zusammenhängende praktische Individualität zu verstehen ist. Wegen der Einheit des geistigen Lebens wird die praktische Individualität immer mit Eigenthümlichkeiten im Denken zusammenhängen, und daher nie eine rein praktische seyn; weswegen auch die Bildung des Charakters sich nie rein auf die Bildung des Gefühls und des Willens beschränken darf, sondern zugleich das Denkvermögen zu bilden suchen muß. So leuchtet auch der innere Zusammenhang, in welchem der Charakter mit der Gemüthsart steht, von selbst ein: niemand kann sich einen seiner Gemüthsart widersprechenden Charakter geben; dieser ist immer nur die durch Selbstthätigkeit bewirkte Bildung oder Mißbildung von jener. Wenn die durch Selbstthätigkeit gewonnene praktische Individualität des Menschen eine solche ist, welche der sittlichen Gesetzgebung entspricht, so ist der Charakter ein tugendhafter. Es liegt schon in dem Wesen des Charakters, als eines individuellen, daß er ein sehr verschiedener seyn kann. Eine genaue Aufzählung der sittlichen Charaktere ist unmöglich, weil die Be-

sonderheiten, durch welche sich der eine von dem andern unterscheidet, oft in die feinsten Schattirungen auslaufen. Im Allgemeinen wird sich unterscheiden lassen, 1) je nachdem die religiösen Ideen mehr oder weniger in das sittliche Leben eingedrungen sind, eine religiöse und eine nicht-religiöse Tugend: erstere wird bei dem, dessen religiöse Ueberzeugungen das Evangelium zur Grundlage haben, eine christliche seyn; 2) je nachdem bei einem Menschen das Erkenntniß-, das Gefühls- oder das Willens-Vermögen überwiegend hervortritt, eine überlegende, eine empfindsame, oder eine rüstige Tugend; 3) je nachdem die ganze Aeußerungsweise eines Menschen ruhiger, oder lebhafter und heftiger ist, eine besonnene und ruhige, oder eine eifrige und feurige Tugend; 4) je nachdem in einem Menschen mehr das Bewußtseyn der durch die sittlichen Anstrengungen gewonnenen Kraft, oder der noch fortdauernden sittlichen Schwäche und Unvollkommenheit herrschend ist, eine frohe, heitere, oder eine trübe, ängstliche Tugend; 5) je nachdem die sittlichen Erkenntnisse zu mehr oder weniger Klarheit und Bestimmtheit gelangt sind, eine aufgeklärte oder eine unaufgeklärte Tugend. — Der Regel nach wird die empfindsame Tugend die des Weibes, die rüstige die des Mannes seyn; die überlegende und ruhige wird sich an das phlegmatische, die feurige an das cholerische Temperament anschließen; das sanguinische Temperament wird zur heitern, das melancholische zur trüben Tugend geneigt machen; und so wird bei dem wissenschaftlich Gebildeten die Tugend eine aufgeklärte, bei dem Unwissenschaftlichen hingegen eine unaufgeklärte seyn, u. s. w.[1]

---

1. Plattner, philos. Aphorismen, neue Ausg., 2, S. 449. Vogel, das

§. 116.

Wenn vermittelst der schöpferisch wirkenden Einbildungskraft, oder der Phantasie, die Idee der vollendeten menschlichen Tugend in einer Person als realisirt dargestellt wird, so entsteht das sittliche Ideal. Wie nun die Ideale überhaupt den Nutzen gewähren, daß sie die Vernunft-Ideen anschaulicher, und eben dadurch geeigneter machen, auf das Gefühl einzuwirken, so tritt uns auch in dem sittlichen Ideale die Tugend mit mehr Anschaulichkeit entgegen, entfaltet deutlicher ihren unendlichen Reiz, macht tiefern Eindruck auf unser Gefühl, und weckt in demselben eine höhere Achtung und Liebe zu ihr selbst [1]. Um dieser Ursache willen beschäftigten sich schon einige Weisen des Alterthums damit, ein Ideal der Tugend zu entwerfen; wie namentlich die Stoiker. Aber unendlich erhebt sich über das von ihnen aufgestellte Ideal dasjenige, welches uns in dem neuen Testamente in der Person Christi entgegentritt. Nicht nur, daß es in Ansehung der Reinheit und Erhabenheit eben so hoch über dem Ideale der Stoiker steht, als die Sittenlehre des Christenthums über der Moral jener Philosophen; es hat auch noch den unschätzbaren Vorzug, daß es kein fingirtes, sondern ein historisch-wahres Ideal ist. Christus, wie die Evangelisten ihn uns schildern, ist ganz eigentlich die personifizirte Sittenlehre des Christenthums. Alle Eigenthümlichkeiten und Vorzüge der christlichen Moral strahlen in reinem Lichte in der Person des göttlichen Stifters des Christenthums; jede

---

Philosophische und Christliche in der christlichen Moral, 2te Abtheil., S. 39.

1. Cicero, de officiis I, cap. 5. Kant's Krit. der Urtheilsk., S. 139.

seiner Handlungen athmet den Geist, welcher seine ganze Lehre belebt. Wie in seiner Lehre die Moral von der Religion aufs innigste durchdrungen ist, so erscheinen in seinem ganzen Seyn und Wirken die reinste Frömmigkeit und die erhabenste Güte in der innigsten gegenseitigen Durchdringung. Dieselbe hingebende Liebe, welche in seiner Sittenlehre eine so hohe Stelle einnimmt, spricht aus seinem ganzen Leben wie aus seinem freiwilligen Tode; und gleichwie jene in dem Menschen durch stete Hinweisung auf seine Kraft und seine erhabene Bestimmung das Selbstgefühl weckt, ohne daß sie ihn deswegen seine Abhängigkeit und Schwäche vergessen läßt, so vereinigt sich in Christo die erhabenste Würde mit der edelsten Demuth. Christus selbst ist also der wahre Mittelpunkt der ganzen christlichen Moral; auf ihn werden die Bekenner des Evangeliums hingewiesen, als auf das erhabenste Muster, dem sie ähnlich zu werden streben sollen, und dessen Betrachtung sie, wo die Reflexion sie nicht mehr zu leiten vermag, auf den richtigen Weg leiten soll. Es ist nicht zu berechnen, was zu allen Zeiten, seit der Entstehung des Christenthums, das Beispiel Christi gewirkt, und wieviel es beigetragen hat, den Grundsätzen und dem ganzen Geiste der christlichen Sittenlehre Eingang in die Gemüther der Menschen zu verschaffen.

V. Von dem höchsten Gute.

§. 117.

Schon in dem Abschnitt von den sittlichen Beweggründen (§. 74, Seite 157) haben wir gesucht, den Begriff von dem was gut und ein Gut ist, nach der ganzen Oeconomie des menschlichen Seyns zu bestimmen. Bei dieser Gelegenheit wurde zugleich bemerkt, daß die Güter, nach dem in dem zeitlichen Gesammt-Seyn des Menschen sich verschmelzenden doppelten Seyn, in zwei Haupt-Classen zerfallen, nämlich in sinnliche und geistige, wenn man nicht etwa aus denjenigen, welche die beiden Seiten des menschlichen Seyns zugleich berühren, und also gemischte (sinnlich-geistige) sind, eine dritte Haupt-Classe bilden will. Nun würde es aber schon unserm ganzen vernünftigen Bewußtseyn widersprechen, wenn wir diese Haupt-Classen von Gütern alle auf dieselbe Linie setzen und ihnen den gleichen Rang anweisen wollten. Außerdem begreift jede Classe wieder eine Menge von Gütern unter sich, welche höher oder niedriger, wichtiger oder unwichtiger sind, wie schon aus der Erfahrung erhellt, daß wir oft ein Gut dem andern nachsetzen oder aufopfern. Es existirt also eine Stufenleiter der Güter, die übrigens, da nicht alle Menschen denselben Gütern den gleichen Werth zuschreiben, auch nicht von allen Menschen auf gleiche Weise entworfen werden wird. Giebt es aber eine solche Stufenleiter der Güter, so muß es nothwendig auch ein höchstes Gut (summum bonum, finis bonorum, τελος των ἀγαθων, ἀγαθον ἀκροτατον) geben, welches keinen relativen, sondern einen absoluten Werth hat, und zwar einen solchen, der

mit dem Werth keines andern Gutes in Vergleichung gesetzt werden kann. Hier entsteht nun die wichtige Frage: worin das höchste Gut bestehe? — Es versteht sich von selbst, daß wir bei der Beantwortung dieser Frage, wegen der Verschiedenheit der Ansichten der Menschen von dem was gut ist, nicht davon ausgehen können, was diesem oder jenem als das höchste Gut erscheint; sondern davon, welchem nach der Aussage des vernünftigen Bewußtseyns der höchste absolute Werth zugeschrieben werden solle.

§. 118.

Die Lehre von dem höchsten Gute hat in der Moral, wie leicht zu ersehen ist, eine hohe Bedeutung. Es war deswegen ganz recht, wenn die Alten dieser Lehre in der Ethik eine so vorzügliche Stelle anwiesen, ob sie gleich auf der andern Seite darin einseitig verfuhren, daß sie die ganze Moral rein auf diese Lehre bauen wollten und darüber den Pflichtbegriff beinahe ganz außer Acht ließen. Dagegen sind die neuern Moralisten häufig in die entgegengesetzte Einseitigkeit gefallen, die Moral nur allein auf den Pflichtbegriff zu gründen, und die Lehre vom höchsten Gute nur nebenhin zu behandeln, ohne ihr die gehörige Aufmerksamkeit zu schenken[1]. Es ist unmöglich die Moral als Wissenschaft zu vollenden, ohne die Lehre vom höchsten Gute in ihr Bereich zu ziehen, und mit dem Ganzen derselben aufs innigste zu verweben. Denn wie auch sonst über den Ursprung und das Wesen des Sittlichen geurtheilt werden mag, immer muß

1. Schleiermacher, Krit., S. 231 u. folg.

dasselbe als an und für sich gut und zu dem Guten führend betrachtet werden, weil es sonst gar kein Interesse für uns hätte, und uns für das sittliche Wollen und Handeln alle Beweggründe und Triebfedern fehlen würden. Hieraus entspringt für die Moral die Aufgabe zu untersuchen, in welchem Verhältniß das Sittliche, als gut, zu dem höchsten Gute stehe, und welchen Rang es auf der Stufenleiter der Güter einnehme. Allein noch mehr. Das moralische Gesetz spricht sich mit völliger Unbedingtheit aus, und verlangt Gehorsam, welches auch die Opfer seyen, die gebracht werden müssen. Will nun die Sittenlehre das moralische Gesetz nicht mit seinen Ansprüchen vereinzelt dastehen lassen, gleich einer despotischen Gewalt, die keine Untersuchung der Rechtmäßigkeit ihrer Forderungen erlaubt, so hat sie zu beweisen, daß das moralische Gesetz einen solchen Gehorsam verdiene und zu fordern berechtigt sey, indem das Sittliche seiner Natur nach zu dem höchsten Gute führe, so daß dieses zugleich der letzte Zweck des sittlichen Wollens und Strebens, und mithin das Ziel der menschlichen Bestimmung sey. Erst durch diese Beweisführung wird die Moral in sich vollendet, nnd gelangt zu wissenschaftlicher Einheit. Wie sie auf der einen Seite in dem sittlichen Princip die höchste Regel des sittlich-guten Handelns aufstellt, und ferner zeigt, wie diese höchste Regel in ihrer Verwirklichung zur Tugend wird, so weiset sie in der Lehre vom höchsten Gute den letzten Zweck alles sittlichen Strebens nach, und zeigt, daß die Erreichung desselben den Menschen zum Genuß der höchsten denkbaren Seligkeit und zur Vollendung seiner Bestimmung führe. Die Lehren von dem höchsten sittlichen Grundsatz, von der Tugend und von dem höchsten Gute

machen also ein innig zusammenhängendes Ganzes und den Kern der ganzen Sittenlehre aus.[1]

§. 119.

Man müßte mit dem Inhalt und Geiste der christlichen Sittenlehre sehr unbekannt seyn, wenn man läugnen wollte, daß in derselben die Lehre von dem höchsten Gute ganz dieselbe hohe Bedeutung habe, welche ihr in der philosophischen Moral zugeschrieben werden muß. Der sinnvolle Ausspruch Jesu (Matth. 6, 21) gibt deutlich zu erkennen, daß nach seiner Ansicht die Richtung, welche das ganze innere Leben des Menschen nimmt (καρδια), von dessen Ansicht von dem höchsten Gute (θησαυρος) abhängt, und daß daher der Mensch nimmermehr mit Treue und Beharrlichkeit streben wird, sich zu einem, den Gesetzen der Sittlichkeit angemessenen geistigen Seyn zu erheben, und dasselbe in seinem ganzen Wollen und Handeln auszudrücken, wenn er nicht die feste Ueberzeugung hat, daß eben dieß der wahre und einzige Weg ist, um zum höchsten Glücke zu gelangen. Bei jeder Gelegenheit weiset daher die christliche Sittenlehre auf den innigen, unauflöslichen Zusammenhang hin, welcher zwischen der wahren Tugend und der höchsten, reinsten Beseligung des Menschen Statt findet. Der hieher gehörigen Stellen sind so viele, daß es unnöthig ist, auch nur Eine anzuführen. Nun entsteht aber die Frage: Worin das Christenthum das höchste Gut, zu welchem, nach seiner Lehre, die Tugend allein den Menschen führen kann, bestehen läßt?

---

1. Schleiermacher, Krit., S. 92 u. folg.

§. 120.

Auf keinen Fall besteht nach der Lehre des Christenthums das höchste Gut in sinnlichen Gütern; denn wenn es denselben auch nicht allen Werth abspricht, noch dem Menschen untersagt, sie zum Zwecke seiner Bestrebungen zu machen (Ephes. 6, 2. 1 Tim. 4, 8. 1 Petr. 3, 10. 2 Cor. 8, 20. 1 Cor. 9, 15 ff.), so lehrt es doch auch, daß das irdische Glück durchaus nicht als das höchste anzusehen sey, sondern im Gegentheil nur einen sehr beschränkten Werth habe, und daher nicht selten höheren Zwecken aufgeopfert werden müsse (Matth. 6, 19—24. 33; 10, 39; 19, 21 f. Röm. 8, 13. Gal. 5, 24. 1 Tim. 6, 9. 17. rc.). Eine eudämonistische Lehre in dem gemeinen Sinne ist daher die christliche Moral gewiß nicht. Einen ungleich höhern Werth als allen Glücksgütern legt das Christenthum der Tugend selbst bei; das neue Testament nennt das Sittliche schlechthin το ἀγαθον (Röm. 7, 18. 12, 2. 15, 2. rc.); es weiset in mehreren Stellen auf die innere Beseligung hin, welche aus dem Bewußtseyn vollbrachter Pflicht und erworbener Tugend entspringt (Röm. 5, 1. Phil. 4, 6. 7. Apostg. 24, 16. 1 Joh. 3, 21), und befiehlt die höchsten Güter der Erde, und im Nothfall, das irdische Leben selbst der Tugend zum Opfer darzubringen (Matth. 10, 39. Gal. 5, 24. Matth. 6, 19—24. 33. u. s. w.). Wie groß aber auch der Werth seyn mag, den es der Tugend beilegt, so weiset es doch auf noch höhere Güter hin, nach welchen es den Menschen aus allen Kräften zu streben auffordert, und zwar durch ein den Gesetzen Gottes angemessenes Wollen und Handeln, deren Erlangung es aber erst in einem andern

Leben verspricht (θησαυρον ἐν ὀυρανῳ Matth. 6, 19 f.). Den Inbegriff dieser Güter, und folglich das höchste Gut bezeichnet es durch mancherlei, großentheils bildliche Ausdrücke, z. B. Anschauen Gottes (Matth. 5, 8), bei Jesu seyn (Joh. 17, 24), die Herrlichkeit Jesu sehen (ebend.), mit Jesu regieren (2 Tim. 2, 12), u. s. w. Die gewöhnlichsten Ausdrücke aber zur Bezeichnung dieser höchsten Seligkeit sind ζωη, ζωη ἀιωνιος, σωτηρια und βασιλεια των ὀυρανων. Ueber die Natur dieser Seligkeit erklärt sich das neue Testament nicht genauer; doch läßt es deutlich erkennen, daß sie nicht sinnlicher, sondern geistiger Natur sey, und hauptsächlich in erhöhter Erkenntniß (1 Cor. 13, 9 — 12), vollkommnerer Tugend (1 Cor. 13, 13) und ausgedehnterer Wirksamkeit (Matth. 25, 14 ff. Luc. 16, 10 ff.); also mit einem Worte, in einem vollkommner entwickelten, und sich kräftiger und umfassender äußernden Leben des Geistes in Gott bestehen werde. Hier leuchtet von selbst die genaue Uebereinstimmung ein, in welcher die christliche Lehre vom höchsten Gute mit der ganzen Sittenlehre des Christenthums steht. Wenn es nämlich auf der einen Seite dem Menschen ein aus dem reinsten lebendigsten Interesse an dem Heiligen und Guten entspringendes standhaftes Wollen und Handeln nach dem göttlichen Gesetze als höchste Pflicht vorschreibt, und in der Wirklichkeit dieses Eins-Seyns des Geistes mit Gott die Tugend bestehen läßt, so lehrt es auf der andern Seite, daß dieses reine Leben des Geistes in Gott und seinem Willen selbst das größte Gut, die reinste Beseligung des Menschen sey, und in eben dem Grade, in welchem dasselbe sich zur Vollendung entfaltet, zur höchsten vollendetsten Seligkeit wird. Da die Tugend in diesem Daseyn immer

eine unvollkommne bleibt, so ist es ganz consequent, wenn das Christenthum die vollkommnere Erreichung des höchsten Gutes erst in einem künftigen Daseyn erwarten läßt. Wie diese Lehre die Moral des Christenthums zu innerer Einheit und Uebereinstimmung bringt, so steht sie auch in dem vollkommensten Einklang mit der christlichen Religionslehre, indem nach derselben der höchste Zweck, welchen Gott durch seine gesammte Wirksamkeit, und insbesondere durch die Sendung Christi und die Leitung der Schicksale der christlichen Kirche zu erreichen sucht, kein anderer ist, als in der Menschheit das Bedürfniß der innern geistigen Entfaltung immer tiefer zu wecken, ihr zur Befriedigung desselben die erforderlichen Hilfsmittel darzureichen, und dieselbe also auf dem Wege geistiger Erstarkung und Veredlung immer weiter voranzuführen. — Es bleibt nun übrig zu untersuchen, ob diese einfachen Sätze des Christenthums über das höchste Gut sich auch philosophisch rechtfertigen lassen. Wenn indessen wirklich die neutestamentliche Sittenlehre in allen bisher vorgetragenen Lehren mit den Resultaten der philosophischen Forschung so genau übereinstimmt, als es sich aus unsern Untersuchungen zu ergeben schien, so wird zum Voraus vermuthet werden dürfen, daß auch in dieser Lehre das Christenthum mit der Philosophie in keinem Zwiespalt stehe.

§. 121.

Wenn wir von einer schon früher gemachten Bemerkung ausgehen, daß für jedes lebende Naturwesen nichts anders ein Gut seyn kann, als, subjektiv, das eigenthümliche Seyn selbst, und jede Erhöhung und naturgemäße Aeußerung dieses Seyns, und objektiv, alles was diesem Seyn

entspricht, und geeignet ist, die naturgemäße Aeußerung und Erhöhung desselben zu befördern, so müssen wir auch annehmen, daß für solche Wesen das höchste Gut, in subjektiver Beziehung, in nichts anderm bestehen kann, als in der höchst-möglichen Entfaltung und vollendetsten Aeußerung ihres eigenthümlichen Seyns. Diesem nach kann es auch für den Menschen kein anderes höchstes Gut geben, als die zur Vollendung gebrachte Entfaltung und freieste, vollkommenste Aeußerung des ihm als Menschen eigenthümlichen Seyns. Nun tritt aber bei dem Menschen der eigene Fall ein, daß der Geist, welcher das wahre Wesen desselben ausmacht, in diesem Zeitleben an eine sinnliche Form gebunden ist, die, ungeachtet der Innigkeit ihrer Verbindung mit dem Geiste, ihr eigenes und von dem Leben des Geistes verschiedenes Leben hat. Betrachten wir nun diesen sinnlichen Organismus als zu dem Menschen nach seinem jetzigen Daseyn gehörig, so werden wir auf die Behauptung geführt, daß es ein doppeltes höchstes Gut für ihn gebe, indem, wegen der innern Verschiedenheit des geistigen und sinnlichen Lebens, die höchste denkbare Entfaltung des einen die des andern auf keine Weise impliziret. Insofern man nun bei dem sinnlichen, so wie bei dem geistigen Seyn des Menschen, mehrere Kräfte unterscheidet, durch welche jedes derselben sich ankündiget und wirksam erweiset, und welche innig verbunden und in Eine Einheit zerfließend das Seyn selbst bilden, so werden wir auch hinsichtlich dessen, was in Beziehung auf jedes Seyn das höchste Gut ausmacht, mehrere bildende Elemente zu unterscheiden haben, welche aber, wie das Seyn selbst, als in sich innig verschmolzen und eine Einheit ausmachend gedacht werden müssen. So werden in Absicht auf das höchste

Gut der Sinnlichkeit als bildende Elemente die zur höchsten Entwicklung und Aeußerung gediehenen, verschiedenen Kräfte angesehen werden müssen, in welchen das sinnliche Seyn sich ankündigt. Auf gleiche Weise werden die bildenden Elemente des höchsten Gutes des Geistes in den verschiedenen vollkommen ausgebildeten und in reiner Harmonie zusammenwirkenden Kräften bestehen, in welchen sich das geistige Seyn in seiner Eigenthümlichkeit offenbart. Da wir nun, zufolge früherer Bemerkungen, als Grundkräfte des Geistes das Erkennen, Wollen und Fühlen zu betrachten haben, so werden die bildenden Elemente des höchsten Gutes für den Menschen als Geist in dem vollendetsten Erkennen, dem reinsten, umfassendsten und der Eigenthümlichkeit des Geistes vollkommen entsprechenden Wollen und Wirken, und dem die höchste Vollendung des Seyns unmittelbar aussprechenden seligsten Fühlen bestehen. Es ist leicht einzusehen, daß diese Elemente ungefähr die nämlichen sind, aus welchen das Christenthum das höchste Gut des Menschen bestehen läßt.

§. 122.

Es folgt aus dem Gesagten, daß das höchste Gut für den Menschen als Geist, von dem was in Absicht auf seinen sinnlichen Organismus höchstes Gut ist, wesentlich verschieden seyn muß. Beide lassen sich eben so wenig in einander auflösen, als sich das sinnliche Seyn aus dem geistigen, und dieses aus jenem erklären läßt. Wegen dieser wesentlichen Verschiedenheit beider höchster Güter ist es unmöglich, daß der Mensch zu gleicher Zeit sich beide zum höchsten Lebenszweck vorsetze. Die Setzung des Einen schließt nothwendig die Setzung des Andern aus, was Christus in den sinn=

vollen Worten deutlich aussprach: Man kann nicht zu gleicher Zeit Gott dienen und dem Mammon (Luc. 16, 13). Wenn nun nicht beide Güter zu gleicher Zeit als höchste Lebenszwecke gesetzt werden können, so muß zwischen beiden eine Wahl getroffen und dasjenige hervorgehoben werden, welches den höchsten Werth besitzt. Diese Wahl kann nun für die Sittenlehre keine Schwierigkeit haben, welche es überall nur mit dem wahren Menschen zu thun hat, und in Uebereinstimmung mit der Psychologie das wahre menschliche Wesen in dem Geiste findet, und nicht in der sinnlichen Natur, wenn sie auch zugeben mag, daß diese eine nothwendige Form ist, unter welcher der Geist in diesem Daseyn zur Erscheinung kommt und unter den Einwirkungen der äußern Welt seine Entwicklung beginnt[1]. Ohne daher den sinnlichen Gütern allen Werth absprechen zu wollen, kann sie dennoch zwischen ihnen und den geistigen Gütern gar keine Vergleichung zulassen. Wie sie als erste Grundlage alles Sittlichen in dem Menschen die natürliche Sehnsucht des Geistes nach einem seiner vollen Eigenthümlichkeit entsprechenden Seyn betrachten muß, wie sie ferner in der Entfaltung des Geistes zu seinem eigenthümlichen, d. h. vernünftigen, Seyn das Wesen aller wahren Tugend erblickt, so muß sie eben darin auch das höchste Gut für den Menschen finden, unter welchem in unendlich tiefer Unterordnung alle sinnlichen Güter und Genüsse stehen, und sogar die gewöhnlich mit dem Worte Glückseligkeit bezeichnete höchst mögliche Summe derselben. Sie stellt deswegen als Grundsatz auf: das höchste Gut des Menschen ist die vollendete Entfaltung und Aeußerung seines

---

1. Vergl. §. 3.

geistigen Seyns, und bleibt auf diese Weise sich selbst getreu, indem sie früher gerade diese reine harmonische Ausbildung des geistigen Lebens, und dessen Offenbarung im freien selbstständigen Wollen, als letzten Zweck des sittlichen Strebens dargestellt, und dem Menschen als höchste, heiligste Aufgabe für sein ganzes unbegrenztes Daseyn vorgeschrieben hatte.

§. 123.

Gegen diese Bestimmung des höchsten Gutes wird nun freilich die Sinnlichkeit des Menschen Einsprache thun. Sie wird fragen: mit welchem Rechte man dasselbe bloß aus geistigen Gütern bestehen lasse, und auf sie, welche doch mit dem Geiste das Gesammt-Seyn des Menschen, wie es in diesem zeitlichen Daseyn erscheint, bilde, keine Rücksicht nehme? Diesen Einwendungen der Sinnlichkeit ist es wohl zuzuschreiben, daß so viele Moralisten in den Begriff des höchsten Gutes auch einen der Sinnlichkeit entsprechenden und allen ihren Bedürfnissen Genüge leistenden Bestandtheil aufgenommen, und es aus Sittlichkeit und Glückseligkeit zusammengesetzt haben. — Es muß nun zwar eingestanden werden, daß das höchste Gut, wie es von uns bestimmt worden ist, nicht allen Bedürfnissen, die sich in dem gegenwärtigen Daseyn in der Natur des Menschen ankündigen, Befriedigung verspricht, daß es nach dem Ausdrucke Kants nur bonum supremum, aber nicht bonum consummatum ist. Nichtsdestoweniger muß aber, nach unserer Ansicht, eine reine Sittenlehre gegen alle Amalgamirung des geistig höchsten Gutes mit sinnlichen Gütern feierlich protestiren. Denn sie kann in dem sinnlichen Organismus immer nur eine, wenn auch nothwendige, Form erkennen, unter welcher der

Geist in dem gegenwärtigen Daseyn zur Aeußerung und Entwicklung gelangt, aber keinen wahren Bestandtheil des eigentlich menschlichen Wesens, welches unmöglich aus zwei heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt seyn, sondern wegen der strengen Einheit des Bewußtseyns, auch nur Eins seyn kann, und folglich in dem Geiste bestehen muß. Sie kann daher auch den Gütern der Sinnlichkeit, und selbst der höchstmöglichen, und allen Bedürfnissen der sinnlichen Natur Befriedigung gewährenden Summe derselben, nur einen sehr untergeordneten Werth zuschreiben. Wenn sie sich daher vornimmt, das höchste aller Güter, welches zum letzten Zweck des Wollens und Strebens gesetzt werden soll, anzugeben, so kann sie unmöglich auf diese untergeordneten Güter Rücksicht nehmen, sondern muß dasselbe rein aus geistigen Gütern zusammensetzen. Sie versieht sich dabei von Seiten des sittlich gebildeten Menschen keiner ernstlichen Einwendung, indem sie ja voraussetzen muß, daß ein solcher, eben um seiner Sittlichkeit willen, in der reinsten und höchsten Entwicklung und freiesten Offenbarung seines geistigen Lebens das höchste Gut willig anerkennen, und, um sich zum Streben darnach angetrieben zu fühlen, nicht erst fragen werde: Was wird mir weiter dafür werden? Es mag seyn, daß für den sittlich Schwachen ein aus lauter geistigen Gütern bestehendes höchstes Gut zu wenig Reiz hat, und daß er, um mit Ernst und beharrlichem Eifer nach sittlicher Veredlung streben zu können, der Ueberzeugung bedarf, daß die Tugend auch die Verheißung für dieses Leben habe. Allein um solcher Schwachen willen darf die Sittenlehre nichts von ihrer Strenge nachlassen. Sie braucht es um so weniger, da sie solche Menschen an die Religionslehre verweisen kann, mit welcher sie

ohnehin in dem engsten Bündnisse steht, und welche denselben hier freundlich entgegen kommt, indem sie ihnen die auf die Idee einer gütigen Vorsehung gegründete Versicherung ertheilt, daß Gott in diesem Daseyn schon mit dem sittlichen Streben des Menschen so viel äußeres Wohl verbinden werde, als mit dem Interesse der Sittlichkeit selbst vereinbar ist, und die ihnen außerdem noch die Aussicht auf ein künftiges Leben eröffnet, in welchem Gott Sittlichkeit und Glückseligkeit in größerer Harmonie mit einander verbinden wird, bis daß der Mensch zu immer reinerer Geistigkeit sich voranbildend auf den Punkt wird gelangt seyn, wo die durch reine Sittlichkeit bedingte volle Entfaltung seines geistigen Lebens allein schon für ihn Alles enthalten wird, was er als ein Gut betrachten kann, und wo mithin das bonum supremum von selbst für ihn zum bonum consummatum wird.

§. 124.

Wenn die obige Darstellung von dem höchsten Gute der Wahrheit entspricht, so leuchtet von selbst ein, in welcher genauen Uebereinstimmung auch in diesem Punkte das Christenthum mit den Resultaten philosophischer Forschung steht. Beide vereinigen sich in dem Grundsatze (Matth. 6, 33): *Ζητειτε πρωτον την βασιλειαν του θεου, και την δικαιοσυνην ἀυτου, και ταυτα παντα προστεθησεται ὑμιν.*

VI. Von dem Moralisch-Bösen.

§. 125.

Das Wesen des Sittlich-Guten zu erklären, seine Begründung in dem menschlichen Geiste nachzuweisen und darzuthun, daß die Sittlichkeit zugleich das höchste Gut sey, und in ihrer Vollendung sich in die höchste Glückseligkeit auflösen müsse, dieß war die Aufgabe, welche durch die bisherigen Untersuchungen gelöset werden sollte. Da nun aber der Mensch, obgleich von Natur zur Sittlichkeit bestimmt, in seinem Wollen und Handeln und seiner ganzen Beschaffenheit so oft mit dem Sittengesetze im Widerspruch steht, da überhaupt sittliche Vollendung ein Ziel ist, das, wenigstens in diesem Daseyn, keiner erreicht, dem aber alle in fortschreitender sittlicher Entwicklung sich allmählig nähern sollen, so würde die Sittenlehre unvollendet bleiben, wenn in derselben nicht auch von den Gegensätzen des Sittlich-Guten gesprochen und gezeigt würde, auf welche Weise der Mensch durch freie Selbstthätigkeit aus einem unvollkommnern sittlichen Zustande zu einem vollkommnern übergehen kann.

§. 126.

Der erste Begriff, welcher hier eine genauere Bestimmung verlangt, ist der der Sünde[1]. Schon oben (§. 62, S. 134) wurde bemerkt, daß jede freie Handlung, welche mit dem Bewußtseyn ihres Widerspruchs mit dem sittlichen Gesetze verrichtet wird, moralisch-böse sey. Das Moralisch-Böse und

---

1. Vielleicht von sühnen; also, was gesühnt werden muß, strafbare Handlung. Doch vergl. Adelungs Wörterb. unter Sünde.

die Sünde sind eigentlich identische Begriffe. Indessen nennt der gewöhnliche Sprachgebrauch die moralisch-böse Handlung vorzugsweise alsdann Sünde, wenn das mit Freiheit und Bewußtseyn übertretene moralische Gesetz aus dem religiösen Gesichtspunkte, folglich als göttliches Gesetz betrachtet wird. In der christlichen Sittenlehre, wo das moralische Gesetz überall unter göttlicher Sanktion dargestellt wird, erscheint deswegen das Sittlich-Böse überall als Sünde. Am gewöhnlichsten bezeichnet das neue Testament den Begriff der Sünde durch *ἁμαρτια* und *ἁμαρτημα*; doch muß bemerkt werden, daß in mehreren Stellen des neuen Testaments (z. B. Röm. 6, 1 — 14. 7, 9; 8, 3 u. a.), das Wort *ἁμαρτια* nicht sowohl die Sünde als einzelne Handlung, als vielmehr denjenigen Zustand, in welchem dem Menschen das Sündigen zur Gewohnheit geworden ist, also die Sündhaftigkeit oder das sittliche Verderben (*φθορα*) bedeutet. Außerdem bedient sich das neue Testament zur Bezeichnung des Begriffs der Sünde der Ausdrücke *παρακοη*, *παραβασις*, *παραπτωμα*, *ἀνομια*, *ἀδικια*, *ἀσεβεια*, *κακια*.

§. 127.

Gerade wie bei den sittlich-guten Handlungen muß bei der Sünde das formale Element von dem materialen unterschieden werden. Ersteres ist der innere, dem göttlichen Gesetze widersprechende Willensakt, letzteres die dadurch bedingte äußere Handlung. Das Wesen der Sünde beruht in dem ersten: wenn der Wille bös ist, so ist immer Sünde da, wenn auch, um zufälliger Umstände willen, die beabsichtigte Handlung nicht erfolgen, oder in ihrer äußern Erscheinung in keinem Widerspruch mit dem Sittengesetz stehen sollte.

Aber umgekehrt ist nicht jede dem göttlichen Gesetze materiell widersprechende Handlung eine Sünde im wahren Sinne des Worts zu nennen, weil der Fall eintreten kann, daß der Mensch aus Irrthum, oder aus Uebereilung, oder gar aus reinem Beweggrunde das göttliche Gesetz materiell übertritt. Daß übrigens eine solche, äußerlich dem Sittengesetz widersprechende Handlung, auch wenn das Motiv rein und gut war, in keinem Fall unter die wahrhaft sittlich-guten gerechnet werden dürfe, ist früher schon (§. 63, S. 135) gesagt worden. Es folgt aus diesen Bemerkungen, daß die, die Sünde im vollen Sinne des Worts bildenden Elemente folgende sind: a) Bewußtseyn des göttlichen Gesetzes; b) Uebertretung desselben, und zwar c) durch einen freien Willensakt.

§. 128.

Dem Begriff der Sünde, wie ihn das neue Testament in Uebereinstimmung mit der philosophischen Sittenlehre auffaßt, entsprechen aufs genaueste alle verschiedenen Bestimmungen, welche hinsichtlich derselben in dem neuen Testamente vorkommen. Es erklärt nämlich für Sünde, Alles was der Mensch seiner eigenen Ueberzeugung zuwider thut, wenn auch seine Handlung, objektiv betrachtet, in keinem wirklichen Widerspruche mit dem Sittengesetze stehen sollte (Röm. 14, 23); was vollkommen richtig ist, weil jede der eigenen Ueberzeugung widersprechende Handlung auf einen Willensakt hindeutet, bei welchem die Achtung vor dem Heiligen und Guten, oder das Interesse an dem reinen eigenthümlichen Seyn des Geistes durch andere Motive überwogen wurde, und welcher folglich sittlich-verwerflich ist. Es lehrt ferner, daß die Sünde nicht allein in äußern

Handlungen, sondern auch in Worten, Neigungen und Gedanken bestehen könne (1 Joh. 2, 16. 1 Cor. 4, 5. Matth. 5, 27 f.), weil der die Grundlage der Sünde ausmachende, dem anerkannten göttlichen Gesetze widersprechende Willensakt sich eben so gut in Worten, Neigungen und Gedanken, als in einer wirklichen That aussprechen kann. Die Sünde ist ferner nach der Lehre des neuen Testaments wegen der den Menschen verliehenen sittlichen Freiheit immer Schuld des Menschen (ὀφειλημα) und kann, weil diese Freiheit keine absolute Schranken hat, von niemand dem Zwang und der Nothwendigkeit zugeschrieben werden (Jac. 1, 14). Sie ist als Uebertretung des göttlichen Gesetzes Feindschaft gegen Gott (Röm. 5, 10. 8, 7. 8. Jac. 4, 4) und begründet, weil nur das sittlich-gute Wollen ein dem Wesen des Geistes entsprechendes, mithin freies ist, eine innere Unfreiheit und Knechtschaft[1] (Joh. 8, 34. Röm. 6, 16—18. 20).

§. 129.

In dem neuen Testament werden mehrere Arten von Sünden angeführt. Und wirklich lassen sich auch die Sünden, je nach dem Gesichtspunkte, von welchem man ausgeht, auf verschiedene Weise eintheilen. a) In Absicht auf das sittliche Gesetz welches durch dieselben übertreten wird, sind sie, je nachdem dieses Gesetz ein gebietendes oder ein verbietendes ist, Begehungs- oder Unterlassungs-Sünden (peccata commissionis et omissionis, Jac. 4, 17. Matth. 25, 41 u. f.). b) In Absicht auf die Natur der sündigen Handlung selbst lassen sie sich eintheilen in innere und äußere (peccata in-

1. Stäudlin, Lehrb., S. 225.

terna et externa). Unter den erstern versteht man diejenigen sündlichen Akte, welche nicht in die Erscheinung übertreten, z. B., unsittliche Gedanken, Absichten, Wünsche, Neigungen; unter den letztern, äußere Handlungen, bei welchen ein erkanntes göttliches Gesetz übertreten wird. c) Rücksichtlich des Urhebers sind die Sünden, je nach dem Grade der in seiner Handlung sich aussprechenden Verschuldung, entweder vorsätzliche (peccata voluntaria seu proæretica) oder unvorsätzliche (peccata involuntaria)[1]. Unter den erstern werden solche pflichtwidrige Handlungen verstanden, welche man mit vollem Bewußtseyn ihrer Immoralität, mit Besonnenheit und Ueberlegung verrichtet; unter letztern, diejenigen Uebertretungen des sittlichen Gesetzes, welche ihren Grund nicht sowohl in einem bösen Willen, als vielmehr in Leichtsinn, Uebereilung, oder einem augenblicklich auflodernden und die klare Besonnenheit des Geistes störenden Affekte haben. In letzterm Falle werden sie Schwachheitssünden (peccata infirmitatis) genannt. d) Eine ähnliche, aber zuweilen bestrittene[2], Eintheilung der Sünden ist die in wissentliche und unwissentliche (peccata cognitionis et ignorantiæ). Eigentlich sind alle Sünden wissentliche, weil sie die Erkenntniß des in ihnen übertretenen Sittengebotes voraussetzen. Unter unwissentlichen Sünden können also, wenn anders das Wort Sünde in seiner wahren Bedeutung festgehalten werden soll, nur solche Handlungen verstanden werden, bei welchen das göttliche Gesetz, dem zuwider gehandelt wurde, dem Bewußtseyn nur unklar vor=

1. Diese Eintheilung wurde bestritten von Töllner, Theol. Unters., 1, S. 214 u. folg.

2. De Wette, Sittenl., 1, S. 110.

schwebte. In diesem Sinne aufgefaßt, fallen die unwissentlichen Sünden unter den Begriff der unvorsätzlichen. Wird aber vorausgesetzt, daß dem Urheber einer Handlung das durch dieselbe übertretene Sittengesetz ganz unbekannt war, so kann die Handlung selbst nicht als Sünde betrachtet werden; indessen kann die Imputation von dieser Handlung auf das frühere Verhalten zurückfallen, wenn in demselben der Grund der Unkenntniß jenes Sittengesetzes lag. e) Hinsichtlich der Objekte, auf welche die Sünden in nächster Beziehung stehen, können sie eingetheilt werden, wie die Pflichten, in Sünden gegen Gott, gegen uns selbst und gegen andere Menschen.

§. 130.

Auf die Stelle 1 Joh. 5, 16 — 18 gründete man eine folgenreiche, aber zu verderblichen Mißverständnissen und Mißbräuchen Veranlassung gebende Eintheilung der Sünde, nämlich die in verzeihliche und Todsünden (peccata venialia et mortalia). Da aber unmöglich mit Gewißheit bestimmt werden kann, was der Apostel unter *ἁμαρτια προς θανατον* verstand, so kann auch auf jene Stelle keine wissenschaftliche Eintheilung der Sünden gegründet werden [1]. Unter die Todsünden wurde vorzüglich die Matth. 12, 31, 32. Marc. 3, 28 — 30. Luc. 12, 10 genannte Sünde wider den heiligen Geist gezählet, welche der Gegenstand vielfacher Untersuchungen bis auf die neuesten Zeiten gewesen ist. [2]

v. 51, p. 252

1. Bretschneider, Dogm. 2, S. 11. Ammon, Handb. 1, S. 421, Lücke, Commentar über die Schriften des Joh., 3, S. 234 u. folg.

2. Bretschneider, Dogm. 2, S. 13; desselben Syst. Entw. der dogm. Begr. S. 529 u. folg. De Wette, von der Sünde gegen den heil. Geist. Berlin, 1819. Ammon, Handb. der christl. Sittenl. 1, S. 423, und Vorr., S. XV.

Was Jesus unter diesem Ausdrucke verstand, ist nicht schwer zu bestimmen: denn aus dem ganzen Zusammenhange der Erzählung, in welcher von der Sünde wider den heiligen Geist die Sprache ist, erhellt deutlich, daß Jesus mit diesem Ausdruck die boshafte Lästerung der in ihm wirksamen und in seinen wunderbaren Heilungen sich äußernden höhern, von Gott ihm verliehenen Kräfte bezeichnen wollte. Desto mehr Schwierigkeit bot aber die Frage dar, warum nach dem Ausspruche Jesu gerade diese Gattung von Sünde niemals vergeben werden sollte. Unserer Ansicht nach verdiente diese Frage die scharfsinnigen Untersuchungen nicht, welche sie veranlaßte, weil Jesus, tief gekränkt durch die boshaften Verläumdungen seiner Gegner, im Affekte spricht, und folglich seine Ausdrücke nicht im strengsten Sinne zu verstehen sind, sondern wohl nichts anders aussagen sollen, als daß diese Sünde ein von tiefer moralischer Verdorbenheit zeugendes und darum höchst strafbares Vergehen sey.[1]

§. 131.

Das neue Testament macht darauf aufmerksam, daß der Mensch in einer Welt und in gesellschaftlichen Verhältnissen lebt, wo nothwendigerweise Vieles ihn zur Uebertretung der seinem Bewußtseyn vorschwebenden göttlichen Gebote anreizen müsse (Matth. 18, 7. Luc. 17, 1). Alle diese Reize zur Sünde nennt das neue Testament πειρασμοι oder σκανδαλα. Es rechnet unter dieselben das böse Beispiel und die verderblichen Rathschläge der Andern (Matth. 18, 6. 7. 24, 5. 27, 20. 1 Cor. 15, 33), Leiden und Verfolgungen

---

1. Kuinoel, Comment. ad Matth. 12, 32; cf. Grotii Comment., et Fritzsche, Comment. ad h. l.

(Luc. 18, 13. 22, 28. Gal. 4, 14. Apostg. 20, 19. 1 Cor. 10, 13. u. s. w.), und überhaupt alle Umstände, welche die Sinnlichkeit stark aufregen, und ihr eine dem Sittengesetz widersprechende Richtung geben (Matth. 6, 13. 26, 44). Was die Anfechtungen böser Geister betrifft, welche das neue Testament ebenfalls unter den Veranlassungen zur Sünde anführt (Luc. 22, 31. 1 Petr. 5, 8. Ephes. 6, 11. u. a.), so verdient hier nur so viel bemerkt zu werden, daß die Voraussetzung der Möglichkeit und Wirklichkeit derselben für die Moral kein praktisches Moment haben würde, weil sich solche Anfechtungen immer an äußere Verhältnisse und an die Wirkungsgesetze unserer Natur anschließen würden, und daher von gewöhnlichen Versuchungen nicht unterschieden werden könnten[1]. Am häufigsten weiset das neue Testament, hinsichtlich der Entstehung der Sünde, auf die sinnlichen Neigungen uud Begierden hin. (σαρξ, σωμα, ἐπιθυμιαι oder παθη της σαρκος, παθηματα Röm. 7, 17, ff. 8, 5 — 8. Jac. 1, 13 — 15. Gal. 5, 16. 17. 24), und scheint die sinnliche Natur, von welcher alle andern Versuchungen ihre Kraft entlehnen, als die gemeinschaftliche Quelle aller Sünden zu betrachten. Indessen übersieht das neue Testament doch nicht, daß zwischen Veranlassung und Ursprung der Sünde ein Unterschied zu machen sey, und daß auch die dem Sittengesetz widersprechenden Begierden und Neigungen der Sinnlichkeit nur Reiz und Ursache zum Bösen, nicht aber das wahre Entstehungs-Prinzip desselben seyn können. Es bemerkt daher, daß die böse

---

1. Töllner, Theol. Unters., 1ster Bd., 2tes. St., S. 200; Niemeyers Briefe an christl. Religionsl., 2ter Bd., S. 90.

Lust erst wenn sie empfangen hat, die Sünde gebiert (Jac. 1, 15, ff.), und weiset hiemit auf einen tiefern Ursprung der Sünde hin, welchen Jesus in das Herz oder den innern Menschen verlegt (Matth. 12, 33, f., 15, 19). Die Sünde entsteht also, nach der Lehre des neuen Testaments, wenn der Mensch nicht die gehörige Kraft des Willens äussert, um den ihm entgegen tretenden Versuchungen Widerstand zu leisten, und sich mit freier Selbstständigkeit nach dem im Bewußtseyn sich ankündigenden göttlichen Gesetze zu bestimmen, was immer fleischlich gesinnt seyn, oder einen, wenn auch nur momentanen Mangel an Glauben und Liebe, die nach dem neuen Testamente die tiefste Basis des tugendhaften Wollens und Handelns ausmachen, voraussetzt.

§. 132.

Diese Lehre des neuen Testaments stimmt genau mit der Natur des Menschen und mit dem Begriff der Sünde überein. Da der Mensch als Geist ein unmittelbares Interesse an seinem eigenthümlichen (vernünftigen) Seyn und der freien Offenbarung desselben hat, so muß, wenn eine Sünde entstehen soll, dieses Interesse durch ein entgegengesetztes aufgewogen werden. Dieses letztere kann nun aber kein anderes seyn als das, welches er an seinem sinnlichen Seyn nimmt. Alle Versuchungen zum Bösen müssen folglich ihren gemeinschaftlichen Mittelpunkt in der Sinnlichkeit finden, und von ihr die Kraft entlehnen, mit welcher sie auf den Willen des Menschen einwirken. Die Sinnlichkeit ist, wie das neue Testament sie richtig ansieht, die nächste und gemeinschaftliche Quelle aller Reize zum Bösen, nicht als ob sie ihrem Wesen nach verdorben und dem Sittengesetz widersprechend

wäre, sondern weil ihre Triebe leicht eine übermäßige Gewalt erlangen, oder eine dem Sittlich-Guten widersprechende Richtung nehmen. Da aber der Mensch ein freies Wesen ist, und seine Freiheit, obgleich ihrer Natur nach eine endliche und beschränkte, dennoch keine absolute Schranken kennt, so können auch alle Versuchungen, welcher Art sie seyen, nur immer als Aufforderungen und Veranlassungen zur Sünde betrachtet werden. Der Ursprung der Sünde muß dagegen im Menschen selbst, d. h. in dem Geiste liegen; und sie entsteht nur, wenn in dem Geiste das Interesse an seinem eigenthümlichen Seyn durch ein anderes Interesse, nämlich das sinnliche, aufgewogen und er also bestimmt wird, vermöge eines Aktes seiner Freiheit ein Unfreier zu werden, indem er sich freiwillig fremden, und mit seinem wahren Seyn im Widerspruch stehenden Bestimmungsgründen hingibt.[1]

§. 133.

Ganz der Wahrheit gemäß bemerkt Jacobus (2, 10. 11) daß alle Sünden das miteinander gemein haben, daß sie von Nicht-Achtung des göttlichen Gesetzes und also von einer fehlerhaften sittlichen Gesinnung zeugen. Diese Behauptung hat aber keineswegs gleichen Sinn mit dem bekannten stoischen Paradoxon, daß alle Sünden gleich seyen. Im Gegentheil weiset das neue Testament in vielen Stellen ausdrücklich auf Grade der Sünde hin, und findet hierin eine sichere Gewährleistung in dem sittlichen Bewußtseyn und dem daraus entsprungenen moralischen Sprachgebrauche, welcher, obwohl

---

1. Tholuk, die Lehre von der Sünde und dem Versöhner, S. 37.

unbestimmt, durch die Worte Uebereilung, Fehler, Vergehen, Verbrechen, Missethat, auf einen Stufenunterschied unter den Sünden hinweiset. Da das wahre Wesen der Sünde in dem Formalen derselben liegt, so folgt daraus, daß auch hier der Hauptgrund der Abstufungen in den Sünden liegen müsse. Doch darf nicht vergessen werden, daß, wie das Sittlich=Gute, so auch das Sittlich=Böse, wegen ihrer Beziehung auf die Erreichung oder Verfehlung der wahren Bestimmung des Menschen, auch eine materiale Bedeutung haben, weßhalb auch angenommen werden muß, daß die Sünde, von dieser Seite betrachtet, verschiedene Grade haben könne. Betrachten wir die Sünde zuvörderst von ihrer formalen Seite, so wird sie im Allgemeinen desto größer seyn, je mehr Entschiedenheit und Kraft des bösen Willens sie voraussetzt, folglich je wichtiger und heiliger dem Urheber der sündlichen Handlung die von ihm übertretene Pflicht erschien, je klarer sie seinem Bewußtseyn gegenwärtig war (Luc. 12, 47. Matth. 10, 15. Joh. 15, 22), mit je mehr Besonnenheit und Ueberlegung er handelte (Matth. 23, 14), je unglücklicher und leichter vorauszusehen die aus seiner Handlung entspringenden Folgen waren, je mehr Schwierigkeiten er bei derselben zu überwinden hatte (Joh. 19, 11). Von der materialen Seite betrachtet, wird eine Sünde desto größer seyn, in je größerm Widerspruch sie mit dem vernünftigen Seyn des Menschen steht, je weiter sie folglich den Menschen von dem Wege seiner Bestimmung entfernt. — Diese verschiedenen Grade der Sünde lassen sich in der Wirklichkeit nicht genau unterscheiden, weil die Gründe aus welchen der Mensch handelt, und die ihm selbst oft nicht klar sind, von den andern unmöglich mit Sicherheit

zu bestimmen sind, und die Gewalt der auf ihn einwirkenden äußern Verhältnisse nicht berechnet werden kann. Daher warnt das neue Testament so nachdrucksvoll vor dem lieblosen Richten, und bemerkt, daß nur Gott allein den sittlichen Werth eines Menschen der Wahrheit vollkommen gemäß bestimmen könne. (Luc. 6, 37. 13, 1 — 5. Röm. 2, 1. 14, 3 u. folg.).[1]

§. 134.

Jede Sünde setzt eine, wenigstens augenblickliche, Befangenheit des Willens unter Bestimmungsgründen voraus, welche dem Wesen des Geistes widersprechen und in der Sinnlichkeit ihre Basis finden, einen Sieg der Sinnlichkeit über den Geist, welcher selbst wieder auf einen innern Mangel an Interesse an dem eigenthümlichen (vernünftigen) Seyn des Geistes, oder eine Nichtachtung der Vernunft, als tiefste Grundlage der Sünde, hindeutet. Wenn diese verkehrte Gesinnung eine habituelle wird, und in entsprechenden Handlungen in das äußere Leben übertritt, so entsteht das Laster, welches folglich bestimmt werden kann, als die aus herrschender Nichtachtung der Vernunft und der damit unzertrennlich zusammenhängenden Uebermacht der Sinnlichkeit über den Geist entspringende Geneigtheit, den sittlichen Gesetzen zuwider zu wollen und zu handeln. Kürzer kann das Laster definirt werden, als die habituelle Geneigtheit zu sündigen. Wie die Sünde eine augenblickliche, so ist das Laster eine bleibende Unfreiheit und Knechtschaft (Joh. 8, 34), und weil der Geist sich durchaus nur in einem seiner Eigenthümlichkeit entsprechenden Seyn glücklich fühlen kann, so ist es

---

1. De Wette, Christliche Sittenlehre, 1ster Thl., S. 144 ff.

immer innere Zerrüttung und Unglückseligkeit. Da das Laster, gleichwie die Tugend, in dem Innern des Menschen seinen Grund hat, aber in der Handlungsweise des Menschen zur Erscheinung kommt, so muß ebenfalls die lasterhafte Gesinnung von der lasterhaften Handlungsweise unterschieden, aber zugleich auch bemerkt werden, daß beide in unzertrennlichem Zusammenhange stehen, indem diese letztere jene voraussetzt und aus ihr quillt, und jene von selbst in die äußere Handlungsweise überzutreten und zur Erscheinung zu werden strebt. Bei fernerer Analyse der lasterhaften Gesinnung wird man, wie bei der Analyse der Tugend-Gesinnung, auf die wesentlichen Anlagen des menschlichen Geistes geführt, und erkennt als die sie bildenden Elemente eine unglückselige Verblendung des Geistes (1 Joh. 2, 9), Unreinheit des Herzens, und ein dem wahren Wesen des Menschen widersprechendes unselbstständiges Wollen. — Es ist leicht einzusehen, daß das Laster auch verschiedene Grade haben könne. Es wird im Allgemeinen um so größer seyn, je geringer das Interesse des Menschen an seinem eigenthümlichen Seyn, je entschiedener folglich die Knechtschaft des Geistes unter der Sinnlichkeit ist, und je unbedenklicher und häufiger in dem äußern Verhalten die göttlichen Gebote übertreten werden. — Von dem Laster in diesem weitern Sinne des Worts, in welchem es gleichbedeutend mit Lasterhaftigkeit ist, und in dem neuen Testament durch die Worte *κακια, πονηρια, ἀσεβεια, φρονημα της σαρκος*, u. s. w., bezeichnet wird, muß das Laster im engern Sinne des Worts unterschieden werden, in welchem es die permanente Geneigtheit zur Begehung gewisser Arten von Sünden bedeutet. Nur in dieser Bedeutung kann von Lastern in der Mehrzahl

die Sprache seyn. Diese besondern Laster unterscheiden sich von Fehlern der Gemüthsart und des Temperaments dadurch, daß sie immer in einer verkehrten sittlichen Gesinnung wurzeln, welche sich der wahren Lasterhaftigkeit mehr oder weniger nähern kann.

§. 135.

Es ist bemerkt worden, daß das Laster oder die Lasterhaftigkeit in verschiedenen Graden vorkommen kann. Da aber das Laster selbst schon einen hohen Grad von Unsittlichkeit voraussetzt, so folgt daraus, daß es unsittliche Zustände geben könne, welche, ohne selbst den Namen der Lasterhaftigkeit zu verdienen, sich dieser mehr oder weniger nähern. Es gibt mithin eine Stufenfolge unsittlicher Zustände. Da auch das neue Testament in mehrern Stellen darauf hindeutet, so kann die christliche Sittenlehre die Anforderung nicht von sich abweisen diese Zustände zu bestimmen, und die Ordnung, in welcher sie auf einander folgen und einander bedingen, anzugeben. Nur ist leicht einzusehen, daß diese Zustände, weil sie in allmähligen Schattirungen in einander laufen und in der Wirklichkeit durch keine Gränze geschieden sind, auch hier bloß in allgemeinen Zügen geschildert werden können. Die wichtigsten Zustände, welche sich in aufsteigender Linie unterscheiden lassen, möchten etwa folgende seyn:

1) Der Zustand der sittlichen Verdrossenheit. Noch herrscht der Geist über die Sinnlichkeit und regiert den Willen: aber schon hat die Sinnlichkeit aufgehört dem Geist unbedingt zu gehorchen. Daher ist Zwiespalt eingetreten in das menschliche Seyn: die Sinnlichkeit erhebt sich mit ihren Ansprüchen gegen die Gesetze des Geistes. Der Mensch

handelt noch nach den Geboten der Sittlichkeit, aber er thut es mit Unmuth und Mißvergnügen; die Pflicht ist ihm eine schwere Last, und die Neigung sucht sich durch Sophismen mit derselben abzufinden.

2) Nur ein Schritt ist von dem angegebenen Zustand zu dem der sittlichen Unbeständigkeit. Die Sinnlichkeit erhebt sich stärker; die Herrschaft des Geistes ist erschüttert; nur mit Mühe kann sich derselbe bei einem dem göttlichen Gesetze angemessenen Wollen und Handeln erhalten, und wird in jedem unbewachten Augenblicke von der Sinnlichkeit überwältigt, und bestimmt, ihr zu Liebe sein Wesen zu verläugnen (Matth. 13, 20).

3) Je gewaltiger die Sinnlichkeit wird, desto schwächer wird der Geist. Noch ist er nicht so entartet, daß er nicht fühlen sollte, was zu seinem reinen selbstständigen Leben erfordert wird. Im tiefen Bewußtseyn sprechen sich die sittlichen Gesetze noch immer und zuweilen mit großer Kraft und Klarheit aus. Aber schon ist der Geist zu schwach geworden, um sie gegen die Anforderungen der sinnlichen Natur geltend zu machen. Nur dann kann er sie befolgen, wenn jene nichts dabei zu verlieren hat. So fühlt sich der Mensch befangen in der Sünde, und doch nicht im Stande die ihm angelegten Fesseln abzuwerfen; er hat das volle Bewußtseyn seines geistigen Elends, und doch nicht die Kraft sich seinem unglücklichen Zustande zu entreißen, und den Geist wieder in die ihm gebührende Herrschaft einzusetzen. — Das ist der Zustand der sittlichen Schwachheit (Matth. 13, 22).

4) Doch ist es noch nicht völlige Knechtschaft: denn der Geist spricht doch seine Anforderungen noch im Bewußtseyn

aus, und regt sich mit Unwillen und Schmerz gegen das ihm auferlegte Joch. Nach und nach aber wird er des auf ihm lastenden Druckes mehr gewohnt; immer stumpfer werden seine edelsten Anlagen, immer leiser die Stimme des Bewußtseyns, welche aussagt was ihm fehle; immer williger fügt er sich in die Erniedrigung, mit Verläugnung seines eigenen Wesens, der Sinnlichkeit zu dienen. Das ist der Zustand der moralischen **Knechtschaft** (Joh. 8, 34. Röm. 6, 14. 16. 20.), welcher schon in das Gebiet der eigentlichen Lasterhaftigkeit gehört.

5) Je länger der Mensch in diesem Zustande verharrt, desto entschiedener wird die Herrschaft der Sinnlichkeit über den Geist, bis endlich letzterer zu dem Grade der Entartung herabsinkt, daß er nicht nur aufhört seine Stimme gegen die Anforderungen jener zu erheben, sondern ihr auch seine ganze Kraft leiht, um ihr zu helfen ihre Zwecke zu erreichen. Das ist der Zustand der **Bosheit**, in welcher der Mensch das Böse mit voller Ueberlegung und Besonnenheit, und zuweilen mit Anstrengung aller seiner geistigen Kräfte verrichtet.

6) Wer bis auf diesen Grad gesunken ist, auf den werden Vorstellungen und Warnungen wenig Eindruck mehr machen. Selbst das Unglück, welches im Gefolge eines lasterhaften Lebens einherzieht, wird keine aufrichtige Reue mehr in ihm erzeugen können. Das ist der Stand der **Verhärtung** oder **Verstockung**, welchen wir als den höchsten Grad der sittlichen Entartung betrachten können (Apostg., 28, 26. 27. Ephes. 4, 18).[1]

---

1. Reinhard, Mor., 1ster Thl., S. 789 u. folg.

§. 136.

Das neue Testament lehrt, daß der Mensch ungeachtet der ihm verliehenen moralischen Anlagen, und der von Gott ihm gewährten außerordentlichen Hilfsmittel der Heiligung, sich dennoch nirgends zu vollendeter sittlicher Reinheit erhoben habe. Schon in dem alten Testament ertönt die Klage, daß alle Menschen sich in einem Zustande moralischer Verderbniß befänden (Ps. 143, 2. Hiob, 4, 18. 15, 14. Spr. 20, 9). Uebereinstimmend mit ihm lehrt das neue Testament, daß ein moralisches Verderbniß durch alle Classen und Stände der Menschen hindurchgedrungen sey, und sich in höherm oder niederm Grade über jeden Menschen erstrecke (Röm. 2 und 3. 1 Joh. 1, 8 — 10. Gal. 3, 22). Diese Aussprüche der biblischen Schriften stimmen mit den Klagen der Weisen aller Zeiten und Völker überein[1], und finden in einer unbefangenen Beobachtung unserer selbst und der andern Menschen eine sichere Gewährleistung. Da dieses sittliche Verderbniß ein allgemeines ist, so müssen ihm auch allgemeine Ursachen zum Grunde liegen, deren Aufsuchung in der Sittenlehre von großer Wichtigkeit ist, weil die von ihr bezweckte sittliche Veredlung des Menschen nur bei einer genauen Kenntniß der ihr entgegen stehenden Hindernisse möglich werden kann.

§. 137.

Die manchfaltigen, zum Bösen reizenden Umstände, von welchen der Mensch, wie das neue Testament bemerklich macht, unaufhörlich umringt ist, können das allgemeine sitt-

1. Pfanner, Syst. theol. gent., p. 259; Niemeyer, Briefe an christl. Religionslehrer, 2ter Thl., S. 85.

liche Verderbniß nicht genügend erklären, weil sie eben nur Veranlassungen zur Sünde sind, die eigentliche Quelle der Sünde aber, wie das neue Testament sie richtig angibt, in den Tiefen des menschlichen Wesens liegt. Auch erklärt wirklich das neue Testament das allgemeine sittliche Verderbniß nicht aus diesen äußern Umständen, sondern betrachtet diese nur als mittelbar zu demselben mitwirkende Momente. Als den eigentlichen Grund dieser moralischen Unvollkommenheit gibt Paulus eine gewisse innere moralische Zerrüttung des Menschen an, aus welcher eine habituelle Disposition, dem Bösen vor dem Guten den Vorzug zu geben, ein gewisser Hang zu der Sünde entspringe (Röm. 5 — 7). Diesen Hang zur Sünde nennt Paulus, gleichwie die Sünde selbst ἁμαρτια, und schildert die Wirkungen desselben in den treffendsten Zügen (Röm. 7, 12 und folg.). Suchen wir tiefer in die Ansicht des Apostels von diesem Hange zur Sünde einzudringen, so finden wir, daß er denselben nirgends von einer Verderbniß oder einem innern Verfall des vernünftigen Geistes ableitet, welcher vielmehr nach ihm das göttliche Gesetz deutlich erkennt, und sogar von einer gewissen Sehnsucht nach Erfüllung desselben belebt ist (Röm. 2, 12 und folg. 7, 15 und folg.), vielmehr leitet Paulus diesen Hang zum Bösen von der Sinnlichkeit (σαρξ) ab, deren Triebe und Neigungen er im Gegensatze mit dem in dem vernünftigen Bewußtseyn sich ankündigenden göttlichen Gesetze, ein Gesetz in den Gliedern nennt (Röm. 7, 23). Aus diesem Grunde nennt er die sittliche Depravation selbst zuweilen σαρξ, und bezeichnet die noch tiefer in dem moralischen Verderbniß befangenen Menschen mit dem Worte σαρκικοι (Röm. 7, 14. 8, 5).

Doch will der Apostel damit nicht sagen, daß die Sinnlichkeit an und für sich verdorben und ein nothwendiges Hinderniß der Tugend sey; er lehrt im Gegentheile, daß sie dem Geiste zum Werkzeuge des Guten dienen könne, und daher auch nicht gewaltsam unterdrückt werden dürfe (1 Tim. 4, 3. Röm. 13, 14). Der Hang zum Bösen entspringt nach seiner Ansicht aus dem Uebergewichte, welches die sinnliche Natur über die geistige usurpirt hat, wodurch diese letztere, ungeachtet ihrer Sehnsucht nach einem dem göttlichen Gesetz angemessenen Wollen und Handeln, immer wieder zur Uebertretung desselben hingerissen, und der Mensch verhindert wird, sich zu völliger innerer Freiheit und Reinigkeit zu erheben (Röm. 7, 15 u. folg. Gal. 5, 16. 17).

§. 138.

Merkwürdig ist die Stelle Röm. 5, 12 und folg., wo der Apostel die Entstehung jener sittlichen Zerrüttung im Innern des Menschen in die ersten Zeiten des menschlichen Geschlechts verlegt, und von der (1 Mos. 3) in kindlichen Zügen geschilderten ersten Vergehung der ersten Menschen (παρακοη, παραβασις, παραπτωμα) abhängig macht. Ueber den Zusammenhang der Sündhaftigkeit aller Menschen mit der Sünde der ersten Menschen erklärt sich der Apostel nicht genauer, und die Behauptung[1], daß die Uebertretung Adams einen völligen moralischen Verfall und eine Unfähigkeit aus natürlicher Kraft das Gute zu erkennen und zu vollbringen nach sich gezogen habe, kann nicht nur aus

1. Z. B. Form. Conc. Art. de pecc. orig.; Walchs Concordienbuch, S. 595.

den Aeußerungen des Apostels in jener Stelle nicht erwiesen werden, sondern würde mit seinen anderweitigen Erklärungen in dem direktesten Widerspruche stehen. Indem Paulus die in dem Uebergewichte der Sinnlichkeit über den Geist wurzelnde moralische Zerrüttung als eine außerhalb dem Bereiche der menschlichen Freiheit liegende betrachtete, konnte er sie auch nicht als imputabel ansehen; sie wird zugerechnet, insofern der Mensch ihr nicht mit freier Selbstständigkeit entgegenkämpft (Röm. 5, 13: ἁμαρτια ὀυκ ἐλλογειται μη ὀντος νομου)[1]. Paulus macht einen großen Unterschied zwischen diesem Hange zur Sünde und der Sünde selbst. Diese letztere nur ist nach ihm Gegenstand der Zurechnung, und entsteht, wenn sich der Mensch der Gewalt seiner Sinnlichkeit kraftlos hingibt, und sich von ihr zur Uebertretung der ihm bewußten göttlichen Gesetze verleiten läßt. Obschon aber der Apostel erkannte, daß der eigentliche Ursprung der Sünde immer in dem freien Willen des Menschen liegt, also daß auch jener Hang zur Sünde im Grunde nur unter die Veranlassungen des Sittlich-Bösen gerechnet werden kann, so mußte doch der Apostel in diesem Hange, weil er ihn als einen von Natur dem Menschen inwohnenden und daher schwer zu bekämpfenden betrachtete, die nächste und wichtigste Ursache der Allgemeinheit des in höherm oder niederm Grade über alle Menschen verbreiteten moralischen Verderbens finden.[2]

---

1. Tholuk, über die Sünde und den Versöhner; Beil. 3.

2. Bretschneider, Dogm., 2, S. 31 u. folgende; Usteri, Paul. Lehrbegriff, S. 17; Töllner, theologische Unters., 1ster Bd., 2tes Stück, S. 56—214.

§. 139.

Diese Aufschlüsse des Christenthums über den Ursprung des allgemeinen sittlichen Verderbens finden ihre Rechtfertigung in unserm eigenen Bewußtseyn. Aus äußern Ursachen kann dasselbe, wie schon bemerkt wurde, nicht genügend erklärt werden, weil denselben die Freiheit des Menschen gegenüber steht. Es müssen daher nothwendig innere Ursachen, durch welche die Freiheit selbst beschränkt und in ihrer Entwicklung und Aeußerung gehemmt wird, zum Grunde liegen: diese finden wir, bei einer unbefangenen Beobachtung unserer selbst, in einer in unserm eigenen Bewußtseyn sich ankündigenden moralischen Verkehrtheit und Zerrüttung unserer Natur. Was Paulus (Röm. 7, 15. f.) sagt, ist die Geschichte eines jeden Menschen. Wir wollen das Gute, aber wir haben, um es zu vollbringen, immer eine gewisse Trägheit und Verdrossenheit zu bekämpfen; jede gute Handlung ist eine Frucht der Anstrengung, während wir uns nur gehen zu lassen brauchen, um zu den größten Unsittlichkeiten verleitet zu werden: wir erkennen den absoluten Werth des Sittlichen an, und fühlen dennoch immer eine Geneigtheit, statt seiner das uns innerlich mißfallende Sittlich-Böse zu wählen. Selbst wenn wir dem Gesetze der Sittlichkeit gehorchen, geschieht es selten ohne gewisse, dem Sittengesetze weniger entsprechende Nebenabsichten, welche die Reinheit unsers Willensaktes trüben, und unserer That den besten Theil ihres Werthes benehmen. Das Böse liegt uns so nahe, daß selbst in die zartesten Verhältnisse sich niedrige Rücksichten einmischen, welche wir uns schämen würden laut auszusprechen. Darum ist denn auch die Tugend

ein steter Kampf mit den ihr entgegenstehenden Hindernissen, und kann auch bei den besten Menschen nur in Augenblicken der Weihe mit reiner innerer Lust und Freude hervortreten.[1]

§. 140.

Untersuchen wir genauer die Natur dieser innern sittlichen Zerrüttung, so kann dieselbe unmöglich in eine wesentliche Verderbniß des vernünftigen Geistes gesetzt werden, weil ja sonst das sittliche Bewußtseyn in seiner ersten Quelle getrübt, und eine absolute Unmöglichkeit vorhanden wäre, das Moralisch-Gute rein zu erkennen, und mit Liebe zu wollen und zu vollbringen. Auf der andern Seite kann aber auch die Sinnlichkeit an und für sich nicht als Grund jenes Hanges zum Bösen angesehen werden, weil sie ja sonst gar nicht in Uebereinstimmung mit dem sittlichen Gesetz gebracht werden könnte, und alsdann die in dem sittlichen Bewußtseyn sich als die höchste ankündigende Pflicht darin bestehen müßte, die Sinnlichkeit zu unterdrücken und zu ertödten. Die Sinnlichkeit ist nicht wesentlich böse; die aus ihr entspringenden Neigungen und Triebe stehen ursprünglich in keinem Widerspruch mit dem Sittengesetz, sondern werden erst böse durch Ausartung und Mißbrauch; weshalb auch das Sittengesetz keine Unterdrückung der Sinnlichkeit, sondern nur Beherrschung und Verklärung derselben von uns verlangt. Wenn nun der Grund der innern moralischen Zerrüttung in keinem wesentlichen Verderbniß weder des Geistes noch der Sinnlichkeit liegen kann, so folgt, daß derselbe, wie Paulus richtig andeutet, darin liegen muß, daß der Geist und die Sinnlichkeit in einem Verhältniß

---

1. Kant, Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft, S. 24 u. folg.

stehen, welches der Bestimmung beider widerspricht; und da nun diese Bestimmung die ist, daß der Geist mit unbedingter Gewalt die Sinnlichkeit beherrsche und durchdringe, so muß jene innere moralische Zerrüttung, ihrem wahren Wesen nach in einem gewissen Uebergewichte bestehen, welches in jedem Menschen die Sinnlichkeit über den Geist usurpirt hat. Diese Erklärung stimmt vollkommen mit unserer Selbstbeobachtung überein, welche uns immer die ausgearteten Neigungen der Sinnlichkeit, und die aus ihr entspringende Selbstsucht, als die größten Hindernisse unserer moralischen Vervollkommnung erkennen läßt. Dieses Mißverhältniß des Geistes und der Sinnlichkeit ist in dem einen größer als in dem andern, es kann vermindert, es kann gehoben werden; aber den Geist in der ihm gebührenden Herrschaft zu erhalten, dieß erfordert stete Anstrengung: sobald sie nachläßt, erhebt sich die Sinnlichkeit wieder, um ihr ursprüngliches Uebergewicht geltend zu machen.[1]

§. 141.

Es fragt sich nun weiter: Wie dieses Uebergewicht der Sinnlichkeit über den vernünftigen Geist entstanden sey? Die Ansichten über diesen Punkt waren von jeher verschieden. Die im Orient einheimische Erklärung desselben aus der Einwirkung eines bösen Urwesens, ist unvereinbar mit der reinen Idee von der Gottheit; die Behauptung Kants[2], daß der Hang zum Bösen aus einer, außer der Zeit liegenden, freien That des Willens entsprungen sey, widerspricht dem Bewußtseyn, welches von einer solchen freien That des Willens

---

1. Reinhard, Moral, 1ster Thl., S. 376 u. folg.

2. Kant, Religion der Vernunft, S. 36 u. folg.

nichts weiß, so wie der natürlichen Entwicklungsgeschichte des Menschen, welche erst da beginnt, wo der Mensch in das Zeitleben eintritt, und stellt im Grunde statt aller Erklärung ein nichts-erklärendes Postulat auf. So viel ist gewiß, daß, da jenes innere Mißverhältniß zwischen Vernunft und Sinnlichkeit ein allgemeines ist, auch ein allgemeiner Grund vorhanden seyn muß, aus welchem es entspringt. Auf den sittlichen Verfall der ersten Menschen, von welchem Paulus den Hang zum Bösen ableitet, hinzuweisen, ist die Philosophie nicht befugt, weil die Urgeschichte der Menschheit jenseits der Grenzen unseres Erkenntnißvermögens liegt, und auf dem Wege philosophischer Forschung kein möglicher Zusammenhang zwischen dem moralischen Zustand der ersten Menschen und aller ihrer Nachkommen zu entdecken ist. Die Hinweisung auf die Erfahrung, daß gewiße Eigenthümlichkeiten des Charakters sich zuweilen von den Eltern auf die Nachkommen fortpflanzen, ist hier offenbar nur ein Nothbehelf, indem ja auch Beispiele genug von dem Gegentheil vorkommen, und folglich diese Erfahrung durchaus nicht ausreicht, um den Ursprung einer sich über die gesammte Menschheit erstreckenden moralischen Verkehrtheit zu erklären. Auch wurde schon bemerkt, daß Paulus selbst sich über die Art und Weise, wie das allgemeine moralische Verderben mit der Uebertretung der ersten Menschen zusammenhänge, nicht genauer erklärt. Wir dürfen von diesem, der Vernunft unerweislichen Erklärungsgrunde um so eher absehen, da sich uns andere Gründe darbieten, welche zur Erklärung des radicalen Bösen in dem Menschen hinzureichen scheinen.[1]

---

1. Niemeyers Briefe an christl. Religionslehrer, 2ter Thl., S. 89.

§. 142.

Der Mensch ist nämlich bei seinem Erwachen zum zeitlichen Daseyn ein bloßes Sinnenwesen : während die Triebe seiner sinnlichen Natur sich schon mit voller Kraft äußern, ruhen die Anlagen seines Geistes noch in tiefem Schlummer; und wenn sie beginnen leise aufzudämmern, so stehen sie unter der unbedingten Herrschaft der Sinnlichkeit und dienen ihr nur um ihre Zwecke ihr erreichen zu helfen. Erst später erwacht der Geist zum Bewußtseyn seiner selbst, und fängt an, die seinem eigenthümlichen Leben entsprechenden Zwecke zu ahnen. Getrieben von der in seinem Wesen liegenden natürlichen Sehnsucht nach Entwicklung und Aeußerung seines eigenthümlichen Seyns, strebt er, sich dieser ihn erniedrigenden Herrschaft der Sinnlichkeit zu entreißen. Er fühlt das Bedürfniß eines Wollens und Handelns, welches, frei von äußern Bestimmungsgründen, nur durch das Wesen des Geistes selbst bestimmt und den ihm inhärirenden Gesetzen gemäß sey; die religiösen Ideen, welche allmählig sich aus der Tiefe seines Wesens entwickeln, und ihn seine eigene Würde erkennen lassen, machen ihm das Joch der Sinnlichkeit noch unerträglicher. Allein mit der Sehnsucht nach einem dem Wesen des Geistes entsprechenden Wollen und Handeln, ist dasselbe noch nicht gegeben; es muß erst erworben werden, und kann es nur werden, indem der Geist in fortgesetztem Kampf gegen die überwiegende Sinnlichkeit seine eigene Kraft entfaltet und zur Offenbarung bringt. — Es folgt mithin aus der natürlichen Entwicklungsgeschichte des Menschen, daß in seiner Natur ein ursprüngliches Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist liegt, welches sich bei seinem Eintritt in das zeitliche Daseyn schon vorfindet, und nur durch lange Anstrengungen

gehoben werden kann, aber in jedem Augenblick wo der Geist, sich selbst vergessend, in seinen Gegenbestrebungen nachläßt, wieder eintrit, und ihn verleitet, seinem eigenen bessern Bewußtseyn zuwider, der Sinnlichkeit in der Erreichung der ihrem eigenthümlichen Seyn entsprechenden Zwecke zu dienen.[1]

§. 143.

Auch bei dem reinsten und besten Menschen bleiben Spuren zurück von diesem ehemaligen Uebergewichte der Sinnlichkeit über den Geist, und eine aus alter Gewohnheit stammende Geneigtheit des Geistes, sich wieder in die alte Dienstbarkeit zu begeben. Es möchte vielleicht auffallen, daß auch durch die beharrlichste Anstrengung diese innere Verkehrtheit niemals ganz aufgehoben werden kann, um so mehr, da das Böse wegen des merkwürdigen, und auf eine unter der Leitung der Gottheit sich allmählig entfaltende moralische Weltordnung hinweisenden Zusammenhangs der Sünde mit dem Unglücke, sich überall selbst im Wege steht und die Zwecke verfehlt, welche es zu erreichen wünschte. Aber es ist zu bedenken, daß der Kampf des Geistes mit der Sinnlichkeit durch den Standpunkt erschwert wird, welchen der Mensch in diesem zeitlichen Daseyn einnimmt. Der Mensch lebt nämlich hier mitten in einer Sinnenwelt, welche von allen Seiten auf seine sinnliche Natur einwirkt, und die Triebe und Neigungen derselben, wenn sie durch die Anstrengungen des Geistes schon besänftigt waren, immer wieder aufs neue aufreizt. Zu diesen aus der Natur der Sinnenwelt und ihres Verhältnisses zu dem sinnlichen Seyn des Menschen entspringenden Versuchungen kommen die unzähligen Verhältnisse

1. Gerlach, Religionsphilos., S. 168 u. folg.

des gesellschaftlichen Lebens, welche der Sinnlichkeit des Menschen Nahrung geben, und ihre Triebe oft auf das gewaltsamste aufregen; wie z. B., außer den auch in dem neuen Testament angeführten πειρασμοις, die übeln in früher Kindheit und Jugend erhaltenen Eindrücke, verkehrte Erziehung, plötzlicher Wechsel des Schicksals, nachtheilige gesellschaftliche Verbindungen, herrschende religiöse oder moralische Irrthümer, Mängel der Staatsverfassung, u. s. w. Nimmt man alle diese verschiedenen Umstände zusammen, so ist es leicht zu begreifen, warum wir keinen Menschen antreffen, bei welchem alle Spuren der ursprünglichen Herrschaft der Sinnlichkeit über den Geist verwischt wären, und warum jeder, auf welcher Höhe sittlicher Bildung er sich auch befinden möge, noch immer gegen einen gewissen ihm inwohnenden und sich zunächst als Selbstsucht aussprechenden Hang zum Bösen, zu kämpfen hat.

§. 144.

Auch darf bei Erklärung der dem Menschen fortwährend inwohnenden Geneigtheit zur Sünde nicht vergessen werden, daß jede moralische That freie Selbstbestimmung, mithin innere Kraftäußerung voraussetzt, während der Mensch bei dem Moralisch-Bösen sich nur passiv zu verhalten braucht, indem die Sinnlichkeit, von aussen her gereizt und in Thätigkeit gesetzt, den Geist sich unterwirft und ihren Zwecken dienstbar macht, sobald ihr von Seiten des Geistes keine Gegenbestrebungen entgegentreten. Nun liegt es aber in der Natur eines endlichen Wesens, daß Kraftäußerung, wenn auch auf einem natürlichen Triebe ruhend, dennoch Anstrengung voraussetzt, welche desto größer seyn wird, je größer die Hindernisse sind, die sie zu bekämpfen hat. Das Sichgehenlassen ist bei einem

endlichen Wesen immer das leichtere und augenblicklich angenehmere. Hieraus erklärt sich die Trägheit und Verdrossenheit zum Guten, welche auch den bessern Menschen noch oft anwandelt, und welche, wenn sie auch nicht der einzige Grund des allgemeinen sittlichen Verderbnisses ist, wofür sie Fichte hielt[1], doch gewiß unter diejenigen Ursachen gehört, welche am meisten dazu beitragen, daß das ursprüngliche Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist, nicht mit der ganzen gehörigen Kraft bekämpft, und bei keinem Menschen gänzlich gehoben wird.[2]

§. 145.

Der Mensch tritt also allerdings nicht als ein sittlich gutes Wesen in dieses Daseyn ein: nur die Anlagen zur Tugend bringt er mit; aber sie liegen bei seinem Erwachen zu diesem Leben noch verschlossen in seinem Geiste, während die Sinnlichkeit sich sogleich mit voller Kraft äußert, und entwickeln sich erst in dem Antagonismus des Geistes mit der Sinnlichkeit. Das ist gerade das Verdienst und die Würde der Tugend, daß sie keine Naturgabe, sondern ein selbsterworbenes Gut ist. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, erscheint jener innere Hang zu dem Bösen in einem weit mildern Lichte und sogar als eine nothwendige Bedingung der moralischen Entwicklung des Menschen[3]. Auf keinen Fall kann derselbe an und für sich als sündlich betrachtet werden, weil er ja nicht selbst verschuldet, sondern durch die natürliche Entwicklungsgeschichte des Menschen gegeben ist. Der Name **Erbsünde**, welchen derselbe in dem dogmatischen

1. Fichte, Sittenl., S. 262.
2. Niemeyers Briefe an christl. Religionsl., 2ter Thl., S. 60 u. folg.
3. Gerlach, Tugendlehre, S. 165.

Sprachgebrauche führt, ist also ganz unrichtig; nicht einmal Erb-Uebel kann er genannt werden, weil er nicht ererbt, sondern in der Bestimmung des Menschen, in dem zeitlichen Leben seine geistige Entfaltung zu beginnen, begründet ist. Jener Hang zur Sünde muß also von der Sünde selbst streng unterschieden werden, ob er gleich zur Erklärung dient, warum die Sünde so allgemein ist, und auch das reinste Leben trübt. Die Sünde setzt Freiheit voraus, und kann also erst in dem Punkte des menschlichen Lebens hervortreten, wo der Geist des Menschen sich selbst gefunden und seine eigenthümliche Kraft hinreichend entwickelt hat, um dem Andrang der Sinnlichkeit widerstehen und sein eigenthümliches Seyn im Wollen und Handeln offenbaren zu können. Die Sünde hat also, wie oben schon bemerkt wurde, ihren tiefsten Grund immer im Geiste, wie auf der andern Seite auch nur dem Geiste das Verdienst der Tugend zugerechnet werden kann. Durch diese Bemerkungen fällt der Einwurf weg, welcher häufig gegen die aufgestellte Ansicht von der natürlichen Beschaffenheit des Menschen in moralischer Beziehung ist gemacht worden, daß Gott durch dieselbe als Urheber der Sünde gesetzt würde. Gott ist nämlich bloß Urheber der Bestimmung des menschlichen Geistes in dem zeitlichen Leben, folglich verbunden mit einem sinnlichen Organismus, seine Entwicklung zu beginnen; die Sünde selbst, als Werk der Freiheit, ist Schuld des Menschen, und kann auf die Gottheit auf keine Weise übergetragen werden.

§. 146.

Zu vollendeter Tugend, oder Heiligkeit, kann in diesem Daseyn der Mensch sich nicht erheben; denn so lange er an einen sinnlichen, mit der ganzen Sinnenwelt in engem Rap-

vort stehenden Organismus gebunden, und Mitglied einer Gesellschaft sittlich unvollkommener Menschen ist, hat er beständig zu kämpfen, sein geistiges Leben in seiner Reinheit zu erhalten, und wird es in jedem unbewachten Augenblicke durch den sinnlichen Einfluß mehr oder weniger getrübt sehen. Da indessen die Kraft des Geistes ins Unendliche geht, so lassen sich der sittlichen Entwicklung des Menschen keine Grenzen setzen; weßhalb auch der gute Mensch mit stets gleicher Kraft nach höherer Vollendung streben soll. Gern gibt sich der Denker der Hoffnung hin, daß das menschliche Geschlecht, unter der Leitung Gottes, allmählig zu reinerer Entfaltung des geistigen Lebens voranschreitend, sich auch in sittlicher Bildung stufenweise voranbewegen, und daß eine Zeit kommen werde, wo der Mensch im Bunde mit reinern Menschen sich zu einer Höhe der Tugend wird aufschwingen können, deren Erreichung unter den jetzigen Verhältnissen ihm nicht möglich seyn würde.[1]

VII. Von der sittlichen Besserung.

§. 147.

Die allgemeine Moral schließt sich ab mit der Lehre von der sittlichen Besserung. Nachdem sie gezeigt hat, daß der Mensch, obgleich von Natur zur Sittlichkeit bestimmt, sich doch erst durch selbstständige Anstrengung und stete Bekämpfung eines innern Feindes des Guten zum Sittlichen erheben kann, und daß die große Mehrzahl der Menschen von dem Ziele sittlicher Entwicklung, das sie in der Idee der Tugend aufstellt, noch weit entfernt ist, bleibt ihr übrig zu zeigen, auf welche Weise der Mensch, besonders derjenige, welcher in

---

1. Ammon, Handbuch, 1ster Thl., S. 438.

seiner sittlichen Bildung noch weit zurück ist, aus einem unvollkommnern sittlichen Zustand in einen vollkommnern übergehen und so das Werk der Besserung vollbringen könne.[1]

§. 148.

Sehr consequent mit der erhabenen Idee, welche das Christenthum von der Tugend aufstellt, und mit seiner Lehre von dem allgemeinen sittlichen Verderben, fordert dasselbe von jedem Menschen, wie hoch er auch in seiner sittlichen Bildung schon stehe, fortgesetzte Besserung und Veredlung, und sieht dieselbe als eine Aufgabe für das ganze Leben an, mit deren Lösung keiner ganz zu Ende kommt (2 Cor. 7, 1. 1 Thess. 5, 23). Doch spricht das neue Testament öfter von der Besserung der tiefer in dem sittlichen Verderben befangenen Menschen, als derjenigen, welche durch fortgesetzte Anstrengungen schon einen höhern Grad von sittlicher Güte errungen haben, aus dem natürlichen Grunde, weil in dem Zeitalter Jesu und der Apostel die große Mehrzahl der Juden und Heiden unter dem Einfluß ihrer religiösen Irrthümer und ungünstiger Zeitverhältnisse tief gesunken und von Lastern aller Art befleckt waren (Röm. 1 — 3). Eben darum gebraucht das neue Testament nicht selten die nämlichen Ausdrücke, welche eigentlich die sittliche Besserung anzeigen, zur Bezeichnung des Uebergangs von dem Judenthum und Heidenthum zu dem Evangelium, welches allein im Stande war, die Menschen aus ihrem tiefen sittlichen Verfalle zur Tugend und Frömmigkeit zurückzuführen. Die verschiedenen Ausdrücke, durch welche in dem neuen Testament die sittliche Besserung

1. Ueber die ganze Lehre von der sittlichen Besserung, siehe Reinhards Moral, 5ter Band; Niemeyers Briefe an christl. Religionsl., 2ter Bd.

bezeichnet wird, sind sehr bedeutungsvoll, und lassen erkennen, wie tief das Christenthum das Wesen der moralischen Bildung auffaßt. Es nennt nämlich die Besserung eine Aenderung der Gesinnung (Matth. 3, 11. Luc. 5, 32. Apostg. 26, 20. u.s.w.), eine Umkehr oder Bekehrung (Matth. 13, 15. Apostg. 3, 19. 26, 18. 1 Theff. 1, 9), eine Erneuerung nach Geist und Sinn (Ephes. 4, 23. Tit. 3, 5), eine Wiedergeburt (Joh. 3, 3. Tit. 3, 5. 1 Petr. 1, 22), ein Umgeschaffenwerden (Gal. 6, 15. 5, 6. 2 Cor. 5, 17), ein der Sünde Absterben (Röm. 6, 2), ein Ausziehen des alten Menschen, um ein neuer Mensch zu werden, (Ephes. 4, 22 — 24. Col. 3, 9. u. folg.). Die fortgesetzte Vervollkommnung des schon gebesserten Menschen wird durch ἁγιαζεσθαι, oder ἐπιτελειν ἁγιωσυνην (1 Theff. 5, 23. 2 Cor. 7, 1) bezeichnet. Die sittliche Besserung nach dem christlichen Sinne ist also bei weitem mehr als eine Reform der äußern Handlungsweise; sie ist etwas, welches zuerst in dem Innern des Menschen Statt finden und erst von da aus auf die Handlungsweise übergehen muß, ein Erstarken des in sinnlicher Knechtschaft befangenen Geistes, zu einem Wollen und Handeln nach dem göttlichen Gesetze, folglich eine Umkehrung der habituellen Gesinnung und Willensrichtung, verbunden mit einer dadurch bewirkten Umänderung des äußern Verhaltens. Wie überall in dem neuen Testament darauf aufmerksam gemacht wird, daß die Handlungsweise von der in dem Menschen herrschenden Gesinnung abhängt, so wird auch das Wesen der Besserung überall in diese Umwandlung der Gesinnung gesetzt, und die Veränderung der äußern Handlungsweise als in jener begründet und daraus hervorgehend betrachtet.

§. 149.

Das neue Testament deutet in vielen Stellen darauf hin, daß die sittliche Besserung, besonders bei dem tief gesunkenen Menschen, nicht das Werk eines Augenblicks seyn könne, sondern durch verschiedene Stufen hindurchgehen und sich vollenden müsse. Den Anfang aller Besserung setzt es in die Selbstkenntniß (Luc. 15, 17. 18, 9 u. folg.), als deren natürliche Wirkung es die Reue darstellt (το μεταμελεσθαι. Matth. 27, 3. 2 Cor. 7, 8. το μετανοειν, Luc. 17, 3. 4. 2 Cor. 12, 21). Sehr richtig unterscheidet es aber die wahre, aus dem durch das Bewußtseyn der sittlichen Verdorbenheit schmerzlich angeregten sittlichen Gefühle entspringende Reue, die einen nothwendigen Bestandtheil aller wahren Besserung ausmacht (Luc. 24, 47), von einer falschen, welche in der Betrübniß über die unglücklichen Folgen der Sünde und des Lasters in Bezug auf das äußere Wohlseyn besteht, folglich gar nicht sittlicher Natur ist, und sich mit der hartnäckigsten Lasterhaftigkeit verbinden kann (2 Cor. 7, 10). Mit der wahren Reue ist aber, nach der Lehre des Christenthums, das Werk der Besserung noch nicht vollendet; sie ist fruchtlos, wenn sie nicht eine völlige Umkehr der Gesinnung bewirkt, und den Menschen bestimmt, seinem Willen die feste Richtung auf das Gute zu geben, und alle Kraft aufzubieten, um das ganze Wollen und Handeln in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetze zu bringen (Luc. 3, 8. Gal. 5, 17. folg. 1 Pet. 1, 22. 23. Ephes. 4, 22 — 24. Röm. 6, 4). Auf den großen Einfluß, welchen religiöse Kenntnisse und Ueberzeugungen, besonders der Glaube an Christum und an seinen versöhnenden Tod, auf die sittliche Bes-

serung des Menschen äußern könne, macht das neue Testament häufig aufmerksam (1 Petr. 1, 23. 2 Petr. 1, 3 — 7. Joh. 3, 3 u. ff. 1 Joh. 5, 1. 5), weßhalb es die durch das Evangelium Erleuchteten als vorzüglich verbunden ansieht, Herz und Wandel nach den Vorschriften desselben umzubilden (2 Petr. 1, 3)[1]. Wie endlich das Christenthum überhaupt den Beistand Gottes als nothwendig zur Erreichung der Tugend betrachtet, so lehrt es auch, daß das Werk der Besserung nur mit Hilfe des göttlichen Geistes glücklich vollendet werden könne; daß aber diese Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen Geist sich nicht näher bestimmen lasse, und daß daher in der sittlichen Wiedergeburt des Menschen etwas Geheimnißvolles und Unerklärbares sey (Joh. 3, 7. 8).[2]

§. 150.

Da unter sittlicher Besserung im vollen Sinne des Worts unmöglich etwas anders verstanden werden kann, als der Uebergang des Menschen aus dem Zustande der Immoralität in den Zustand der Sittlichkeit, so hängt bei der nähern Bestimmung des Begriffs derselben alles von dem Begriffe ab, welchen man sich von dem Wesen der Tugend und der Unsittlichkeit macht. Gehen wir nun von den oben aufgestellten Grundsätzen aus, daß die Tugend zur nothwendigen Grundlage ein zu reiner Eigenthümlichkeit oder Vernünftigkeit gesteigertes Leben des Geistes hat, und die Unsittlichkeit darauf beruht, daß der Geist sich der Herrschaft der Sinnlichkeit unterworfen und von ihr sein eigenes Leben hat trü=

---

1. Flatt, Vorles. über die christl. Moral, S. 739 u. folg.

2. Knapp, Scripta varii argum., p. 203 sq.

ben und schwächen lassen, so müssen wir als das Wesen der Besserung, auf jeder Stufe der sittlichen Bildung, denjenigen Actus des Geistes betrachten, durch welchen derselbe sich dieser sinnlichen Gebundenheit zu entreißen und sich zur Unabhängigkeit des geistigen Seyns und einer der Eigenthümlichkeit desselben entsprechenden Handlungsweise zu erheben sucht. Es liegt in der Natur der Sache, daß dieser Actus immer von dem Geiste selbst ausgehen muß: der Geist kann dazu durch äußere Gründe bewogen werden; aber das Streben selbst nach innerer Erstarkung und Heiligung muß einen freien Entschluß des Geistes zur Basis haben. Der Mensch kann also eigentlich von niemanden sittlich gebessert werden; er selbst muß sich bessern, sonst kann ihm nicht geholfen werden. Die sittliche Besserung ist also ganz, wie das Christenthum sie schildert, eine geistige Wiedergeburt, eine Erneuerung des Geistes und Sinnes zu einer andern Weise des Seyns, oder ein selbstständiges Sich-Umbilden zu einem neuen Menschen, nach dem göttlichen Urbilde.

§. 151.

Da bei dem Eintritte des Menschen in dieses zeitliche Leben sein geistiges Seyn noch ganz in dem sinnlichen zerflossen ist, und nur allmählig sich sammeln und in seiner Eigenthümlichkeit entfalten kann, so muß auch schon die natürliche Entwicklung des Menschen zur Sittlichkeit in gewissem Betracht eine sittliche Besserung seyn, obgleich der Mensch ursprünglich nicht moralisch-bös kann genannt werden; weil moralische Schuld Bewußtseyn der Pflicht und Freiheit voraussetzt. Da nun die sittliche Besserung, wegen der Endlichkeit und unbegränzten Bildungsfähigkeit des Menschen nie

zu ihrem letzten Ziele gelangen kann, so folgt daraus, daß der Mensch auf jeder Stufe seiner Entwicklung der Besserung bedürftig bleiben wird. Von dieser fortgesetzten sittlichen Vervollkommnung (Heiligung), unterscheidet aber das neue Testament mit allem Rechte die Besserung des Lasterhaften, welche um so mehr erfordert, und um so tiefer eingreifen muß, je tiefer der sittliche Verfall ist, in welchem sich der Mensch befindet. Wenn der Geist des Menschen sich schon der Herrschaft der Sinnlichkeit entrissen und dem Guten sich zugewandt hat, so wird die fortgesetzte Besserung nichts weiter erfordern, als daß der Geist immer mehr in seiner Herrschaft befestigt werde, zu höherer Kraft und Klarheit sich entfalte, und die sinnliche Natur tiefer durchdringe und verkläre. Wo aber der Geist des Menschen noch in der Sinnlichkeit zerflossen ist, und, ihre Zwecke zu den seinigen machend, alle seine Kräfte zu ihrem Dienste aufwendet, da muß die sittliche Besserung tiefer eingreifen, und verlangt vor allen Dingen, daß der Geist zum Bewußtseyn seines Verfalls und Elends gelange, und angetrieben von der in ihm lebenden Sehnsucht nach einem seinem Wesen entsprechenden Seyn und Handeln, sich der sinnlichen Gebundenheit entreiße, um in sich selbst stark und unabhängig nach eigenen Gesetzen zu leben und in seinem wahren eigenthümlichen Seyn sich zu offenbaren. Da dieser erste Actus der sittlichen Besserung des Lasterhaften eine wahre Umkehrung seiner ganzen innern Gesinnung ist, so ist derselbe, dem eigentlichen Sinn des Wortes ganz entsprechend, Bekehrung genannt worden.

§. 152.

Obgleich die Besserung in eben dem Grade schwieriger und

unwahrscheinlicher wird, in welchem der Mensch tiefer in die Lasterhaftigkeit versinkt, so kann doch von keinem Zustand des sittlichen Verfalls behauptet werden, daß in demselben die Besserung völlig unmöglich sey, weil, auch bei der entschiedensten Bosheit, die sittlichen Anlagen nicht vertilgt worden, sondern nur in Unthätigkeit gerathen sind, und daher auch wieder geweckt und in Thätigkeit gesetzt werden können. Dennoch aber trifft man, wenn erklärt werden soll, wie die Besserung des Lasterhaften möglich sey, auf eine bedeutende Schwierigkeit. Es fragt sich nämlich: Woher bei einem solchen Menschen der erste Antrieb kommen solle, sich aus seinem sittlichen Verfalle wieder zu erheben, da in seiner verderbten Gesinnung unmöglich ein Grund zu dem Vorsatze der Besserung gesucht werden kann? Obgleich aber der die Besserung eigentlich begründende Willensakt ein Werk des innern Menschen seyn muß, so kann die Erschütterung, welche zu demselben den Menschen bestimmt, von außen kommen. Am wirksamsten sind zu diesem Zwecke, wie die Erfahrung lehrt, die unglücklichen Folgen, welche die Sünde, vermöge der in diesem Daseyn schon beginnenden sittlichen Weltordnung, gewöhnlich nach sich zieht. Außerdem können mancherlei Ereignisse, welche geeignet sind, den Geist des Menschen aus seiner Betäubung zu erwecken, Lehren und Warnungen welche zu günstiger Stunde zu seinem Ohre dringen, rc., darauf hinwirken, die innere Umwandlung hervorzubringen, welche die Grundlage der Besserung ist. Solche äußere Antriebe zur Umkehr der Gesinnung und Handlungsweise werden, nicht unpassend, Erweckungen genannt. Sie machen noch keinen Bestandtheil der Besserung aus; sie sind nur der äußere Anstoß zu derselben, und insofern die noth-

wendige Bedingung der sittlichen Besserung des Sünders. Sie können unendlich verschieden seyn, und hängen in ihrer verhältnißmäßigen Wirksamkeit großentheils von der Individualität des Menschen und von äußern Umständen ab. Sie entspringen aus dem Caussalnexus der Erscheinungen der äußern Welt. Bedenkt man aber, daß der Abfluß der durch das Gesetz der Caussalität verknüpften Begebenheiten unter der Leitung Gottes steht, so wird man zu der Behauptung geführt, daß die Besserung, obgleich das eigene Werk des Menschen, doch ohne Gott nicht beginnen, noch weniger zu Stande gebracht werden kann; zugleich aber zu dem Gedanken berechtigt, daß es keinem Menschen an den seinem sittlichen Zustand und seiner ganzen Individualität entsprechenden Erweckungen fehlen werde. Hier berührt aber die Forschung das Gebiet des Transcendenten, in welches sie nicht mehr eindringen kann. Es ist daher unmöglich zu bestimmen, welchen Antheil die Gottheit an dem Werke der Besserung eines lasterhaften Menschen hat, um so mehr, da die Vernunft keinen Grund hat den frommen Glauben zu widerlegen, wenn derselbe von einer unmittelbaren Einwirkung des göttlichen Geistes auf den Geist des Menschen spricht, um bei diesem das Werk der Besserung zu begünstigen und zu befördern. Es hat also einen sehr tiefen Sinn, wenn Christus lehrt, daß die sittliche Wiedergeburt des Menschen eine Seite habe, wo sie nicht ganz begriffen und erklärt werden könne.

§. 153.

Da jeder Mensch sich durch gewisse Eigenthümlichkeiten von allen andern unterscheidet, so kann auch die sittliche Besserung bei keinem Menschen ganz auf dieselbe Weise erfolgen, wie

bei dem andern. Bei jedem muß sie, in ihrer Entstehung und in ihrem weitern Fortgange, je nach dem sittlichen Zustande des Menschen, nach dem Grade seiner Bildung, nach seiner ganzen individuellen Weise zu fühlen und zu wollen, ja sogar nach seiner ganzen äußern Lage, besondere Erscheinungen darbieten. Es kann deswegen auch kein genau bestimmter und ins Einzelne gehender Besserungs-Prozeß für alle Menschen vorgeschrieben werden, wie denn auch das neue Testament sich hinsichtlich des Werks der Besserung aller genauern Bestimmungen enthält. Die Sittenlehre muß sich hier darauf beschränken, die aus dem Wesen der Moralität und aus den Wirkungsgesetzen der menschlichen Natur entspringenden Hauptbestandtheile der Besserung anzugeben; und diese sind keine andere, als die, welche auch das neue Testament andeutet, nämlich: die Selbstkenntniß, die Reue, die Ermuthigung, besonders durch den religiösen Glauben, die Bekehrung und das fortgesetzte Bestreben, die durch die innere Umwandlung gewonnene bessere Gesinnung zu befestigen und es zur Fertigkeit in dem sittlichen Handeln zu bringen.

§. 154.

Ein dunkles Bewußtseyn der in dem Wesen der Unsittlichkeit liegenden Zerrüttung und Hemmung des geistigen Seyns zieht sich durch alle unsittliche Zustände hindurch. Allein da diese Zustände gerade darin ihren Grund haben, daß der menschliche Geist in der Sinnlichkeit befangen und von ihr beherrscht ist, so wird auch dieses Bewußtseyn, so lange der unmoralische Zustand fortdauert, nicht zur Klarheit kommen können. Ohne ein klares Bewußtseyn des Verfalls des geistigen Lebens und des damit verbundenen Elends ist aber

keine Besserung möglich. Die erste Wirkung der Erweckungen wird also die seyn, daß sie den Menschen dahin stimmen, seinen Geist aus der sinnlichen Zerflossenheit zu sammeln und reflectirend bei sich selbst zu verweilen, wobei das dunkle Bewußtseyn der in dem geistigen Leben entstandenen Zerrüttung sogleich klarer werden und bei fortgesetzter Selbstprüfung allmählig in eine gründliche und umfassende Selbstkenntniß übergehen wird. Jesus nennt treffend diese Richtung, welche der reflectirende Geist auf sich selbst und seine sittliche Beschaffenheit nimmt, ein Insichgehen. Schon hier wird sich aber die Verschiedenheit des Ganges, welchen die Besserung bei den Menschen, je nach ihrer Individualität nehmen muß, deutlich äußern. Bei dem Einen wird nämlich eine ganze Reihe von Erweckungen erforderlich seyn, bis nach und nach sein Geist sich soweit gesammelt und erstarkt hat, daß er reflectirend auf sich selbst verweilen, und sich seines innern Verderbnisses und Elends klar bewußt werden kann; bei andern hingegen, doch nur in seltenen Fällen, wird eine Erweckung so tief einwirken und den Geist so mächtig aufregen, daß er sogleich, sich der sinnlichen Befangenheit entreißend, in gesammelter Selbstbeschauung zur klaren Einsicht seines ganzen innern Verfalls und Elends gelangt. Nur letztere werden den Augenblick wo ihre Besserung den ersten Anfang nahm, angeben können; den erstern wird dieses nicht möglich seyn. Es war also wenigstens sehr unpsychologisch, wenn gewisse Sekten als nothwendig zur sittlichen Wiedergeburt ansahen, daß der Mensch sich des Moments der ersten Erweckung deutlich bewußt seyn sollte.

§. 155.

Jede Abweichung eines lebenden Wesens von dem naturgemäßen Zustande muß mit Schmerz verbunden seyn. Mit dem unklaren Bewußtseyn der innern Verdorbenheit, welches den lasterhaften Menschen überall begleitet, wird sich daher auch ein innerer dumpfer, und durch nichts ganz zu beschwichtigender Schmerz verknüpfen. Je klarer das Bewußtseyn der innern Verdorbenheit und Strafbarkeit wird, desto mehr Intensität wird jener innere Schmerz erlangen. Das ist nun die Reue, welche als die zweite Stufe der sittlichen Besserung betrachtet werden kann. Sie wird in dem dogmatischen Sprachgebrauche auch Buße genannt, unter welcher aber zuweilen auch das ganze Werk der Besserung verstanden wird. Es liegt in der Natur der Sache, daß derjenige Schmerz, welcher als Bestandtheil der Besserung den Namen der Reue verdient, den angegebenen Ursprung haben und also aus dem sittlichen Gefühl hervorgehen muß. Die Reue ist folglich wesentlich verschieden von der Traurigkeit, welche allein aus dem Gefühl der unglücklichen Folgen der Sünde in Absicht auf das äußere Wohlseyn entspringt: diese Traurigkeit der Welt erzeugt nach Paulus das Verderben, weil sie, aus keiner sittlichen Quelle entspringend, den Menschen gewöhnlich nur dazu antreibt, bei seinen unsittlichen Handlungen mit mehr Vorsicht zu Werke zu gehen, und ihn daher im Laster bestärkt und verhärtet. Doch kann sie dem Menschen auch zur Erweckung und mithin zu sittlichen Zwecken dienen, ob ihr gleich an und für sich der sittliche Charakter ganz abgeht. Der Grad der Intensität dieser die Reue bildenden schmerzlichen Gefühle, wird von dem Grade der

Immoralität des Menschen, von den Umständen unter welchen er zum Bewußtseyn seiner sittlichen Verdorbenheit gelangt, und von seinem ganzen individuellen Charakter abhängen; woraus folgt, daß unmöglich von einem jeden der nämliche Grad der Traurigkeit als nothwendig zur sittlichen Besserung gefordert werden kann, was auch das neue Testament nirgends thut. Eine solche Forderung würde um so ungerechter seyn, da diese schmerzlichen Gefühle allerdings naturgemäßes Symptom des Anfangs der sittlichen Besserung und mithin nothwendiger Bestandtheil derselben sind; aber, was ihre Intensität betrifft, großentheils außerhalb der Sphäre der menschlichen Freiheit liegen. Ueberhaupt kommt es nicht sowohl auf diese Traurigkeit, als auf die Wirkungen an, welche sie hervorbringt.[1]

§. 156.

Diese Wirkungen können in eine unthätige Verzweiflung ausschlagen, wenn sich dem Menschen keine Gründe darstellen, zur Hoffnung sich dem Zustande seiner Verdorbenheit entreißen und wieder zur Sittlichkeit und einem seligen Verhältnisse mit der Gottheit gelangen zu können. Von vorzüglich wohlthätigem Einflusse wird hier für den Christen die Lehre von der in Christi Tod symbolisch geoffenbarten, jedem sich ernstlich bessernden Sünder Vergebung verheißenden, Gnade Gottes seyn. Indessen kann die Beruhigung des reumüthigen Sünders von diesem Gedanken allein nicht abhängen, weil die christliche Verheißung der Sündenvergebung an die Bedingung der ernstlichen Besserung geknüpft ist, und also die

---

1. Spalding, über den Werth der Gefühle im Christenthum, Leipzig, 1784.

Erwartung derselben von Seiten des Menschen schon die Ueberzeugung voraussetzt, daß es ihm möglich sey sich wahrhaft zu bessern. Mit dem Gedanken an jene Verheißung muß sich also das Bewußtseyn der dem Menschen verliehenen sittlichen Kraft verbinden, welcher nichts unmöglich ist als absolute Heiligkeit. An dieses Bewußtseyn wird sich leicht und zweckmäßig der Gedanke an den Beistand Gottes zum Guten, und an die Unsterblichkeit und die dadurch bedingte Möglichkeit eines unendlichen Fortschrittes im Guten anschließen. Welcher unter diesen verschiedenen Ermunterungsgründen die größte Wirkung auf den Menschen hervorbringt, dieß wird wieder von den Umständen und der Individualität des Menschen abhängen. Am sichersten wird bei dem Menschen die wirkliche sittliche Umkehr erfolgen, wenn alle gemeinschaftlich zusammenwirken, um seine sittlichen Kräfte zu einer ihrer Bestimmung entsprechenden Thätigkeit aufzuregen.[1]

Jetzt erst, wenn der Mensch, durchdrungen von Abscheu vor der Sünde und von Schmerz über seine bisherigen sittlichen Verirrungen, sich wieder zum Bewußtseyn seiner moralischen Kraft, und zur Hoffnung der Sündenvergebung bei Gott erhoben hat, kann er den festen Entschluß der Besserung fassen, welcher, wenn er ernstlich ist, sogleich in den wirklichen Versuch, den Willen der sinnlichen Gebundenheit zu entreißen und ihm eine dem Wesen des Geistes und den ihm eigenthümlichen praktischen Gesetzen angemessene Richtung zu geben, übergehen wird. Hier treffen wir auf die Bekehrung oder Umkehrung der Willensrichtung und ganzen Gesinnung, als den eigentlichen Kern der sittlichen Besserung.

---

1. Baumgarten=Crusius, Lehrb. der Sittenlehre, S. 239.

Freilich wird diese erste Anstrengung noch keine vollständige Besserung zur Folge haben; nur allmählig kann die durch lange Herrschaft zu übermäßiger Gewalt gediehene Sinnlichkeit wieder in die gehörigen Schranken gewiesen und der kraftlos gewordene Geist zum vollen Gebrauch seiner Kraft erhoben werden. Noch öfters wird sich der Geist von der Geneigtheit nach sinnlichen Bestimmungsgründen zu wollen und zu handeln hinreißen lassen und seine Selbstständigkeit aufgeben. Um nicht ganz wieder in die sinnliche Befangenheit hineingezogen zu werden, ist es nöthig daß der Mensch sich den Vorsatz der Besserung mit allen Gründen die bei dessen Erzeugung mitwirkten, gegenwärtig erhalte, mit der größten Aufmerksamkeit über sich wache, und alle Mittel anwende, welche sein sittliches Aufstreben erhalten und befördern können. Wenn er in seinen Anstrengungen nicht nachläßt, so wird er bald gewahr werden, wie der Geist allmählig erstarkt, und wie er immer mehr Leichtigkeit und Fertigkeit erlangt sich im Wollen durch die reine Gesetzmäßigkeit des Geistes bestimmen zu lassen. Dieses Bewußtseyn seiner Fortschritte im Guten wird eine Belohnung für seine sittlichen Bemühungen und zugleich ein neuer Antrieb für ihn seyn, mit ununterbrochenem Eifer auf dem Wege der sittlichen Veredlung voranzuschreiten.

§. 157.

Die sittliche Besserung kann, wie aus der ganzen bisherigen Darstellung derselben erhellt, nur in allmähligem Fortschritte vollendet werden, und wird im Grunde niemals vollendet, weil der Mensch, als beschränktes Wesen, nie zur sittlichen Vollkommenheit gelangen kann. Auf jeder Stufe

der sittlichen Bildung wird daher der Mensch sich zuweilen in unbewachten Augenblicken zur Uebertretung des Sittengesetzes hinreißen lassen, und es wird ihm um so öfter geschehen, je unbefestigter noch sein Wille in der durch die Bekehrung gewonnenen Richtung auf das Gute ist. Sehr verschieden aber von solchen augenblicklichen Rückfällen in die Sünde ist der volle Rückfall in den ganzen frühern unsittlichen Zustand, bei welchem selbst der gefaßte Vorsatz der Besserung und die schon begonnenen Anstrengungen zur sittlichen Veredlung wieder untergehen. Die nachdrücklichen Warnungen des neuen Testaments vor einem solchen Zurücksinken in den alten Zustand, und die Behauptung, daß durch dasselbe die sittliche Besserung viel schwerer werde, als sie es früher war, sind in der Natur der Sache gegründet. (Matth. 12, 43 — 45. 2 Petr. 2, 20. Hebr. 6, 4. ff. 10, 29. 12, 15. f.) Da nämlich der Rückfall ein Sieg der Sinnlichkeit über den zum selbstständigen Seyn aufstrebenden Geist ist, so wird durch denselben die Herrschaft der Sinnlichkeit über den Geist befestigt und vermehrt werden. Außerdem wird der Zurückgefallene, um das Bewußtseyn seiner in dem Rückfall selbst sich so kläglich offenbarenden sittlichen Schwäche und Verdorbenheit zu unterdrücken, sich absichtlich zu betäuben suchen und auch den Muth zu neuen Versuchen der Selbstbesserung verlieren. Wenn daher auch die Besserung eines Zurückgefallenen nicht als absolut unmöglich angesehen werden kann, so wird sie doch auf jeden Fall viel schwieriger und unwahrscheinlicher seyn, als sie es vor dem Rückfalle war.

§. 158.

Aus dem Gesetze, daß jede Kraft durch fortgesetzte Wirksamkeit wächst, ergibt sich, daß kein Stillstand in der sittlichen Verfassung möglich ist. Der Mensch muß zu höherer Sittlichkeit voranschreiten, oder er muß moralisch unvollkommener werden, und immer tiefer in die Bande der Sünde gerathen. Daher wird die sittliche Besserung, abgesehen von der Gefahr welche der Aufschub derselben wegen der Ungewißheit der irdischen Lebensdauer hat, immer schwerer und unwahrscheinlicher, je weiter sie der Mensch hinausschiebt. Was die vorgebliche Besserung auf dem Todtbette anbelangt (für welche das oft angeführte Beispiel des Mitgekreuzigten Jesu, Luc. 23, 39 — 43 nichts beweisen kann), so ist noch problematisch, ob sie nur als ein moralischer Actus angesehen werden könne, insofern es die höchste Wahrscheinlichkeit hat, daß, in der Regel, die wahren Motive derselben nicht sowohl moralische Gründe, als vielmehr die Furcht vor dem Tode und der zukünftigen Vergeltung seyn dürften (Jerem. 13, 23. Spr. 22, 6. Sir. 18, 22. Matth. 24, 42), und außerdem auch, bei vorausgesetzter wirklicher Bekehrung, die durch dieselbe gewonnene Richtung des Geistes auf das Gute nicht befestigt und durch die That bewährt werden kann.[1]

---

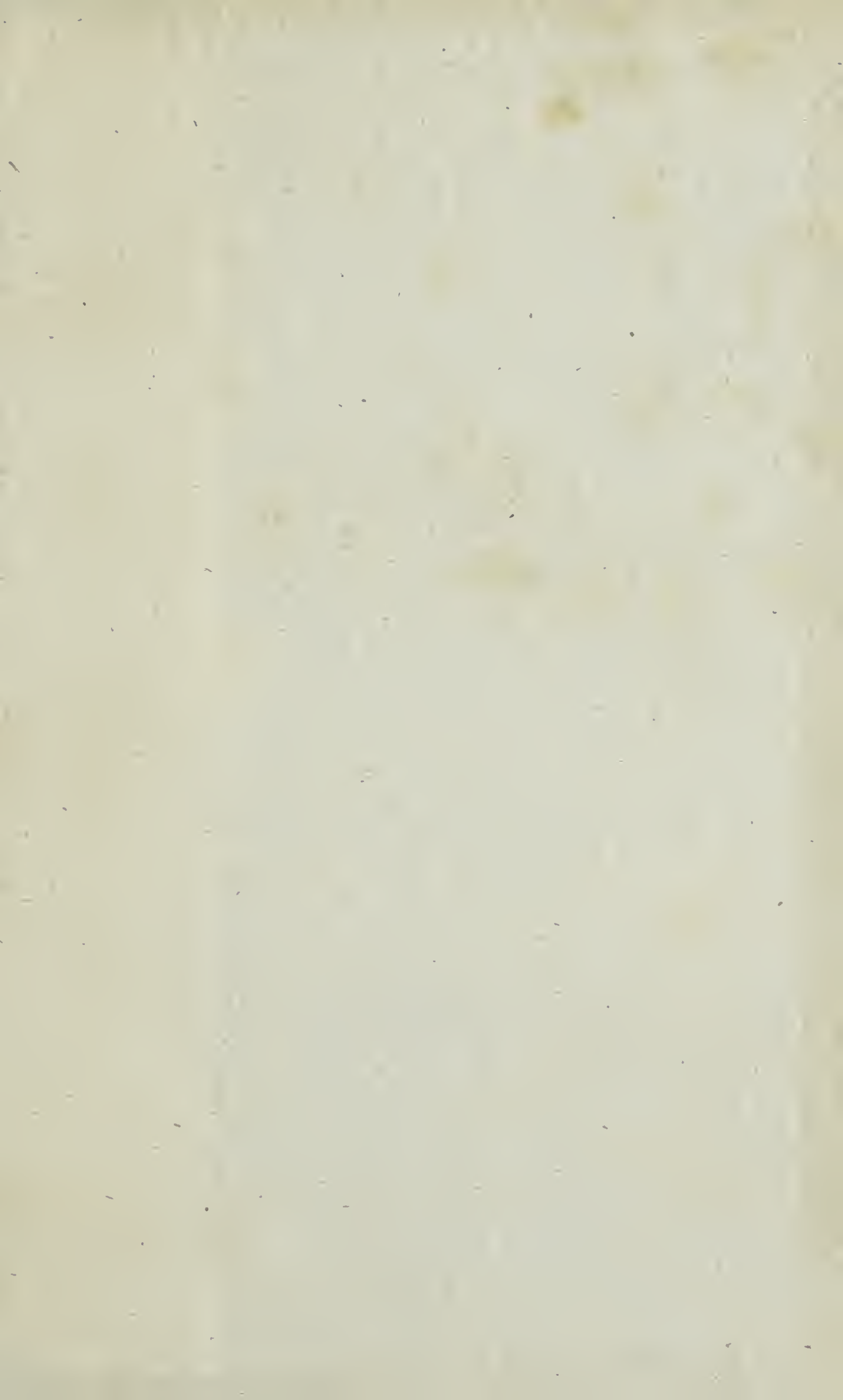
1. Harwood, Betrachtungen über die Ungiltigkeit der Buße auf dem Sterbebette, 1778. Nösselt, vom Werth der Moral und der späten Besserung, 1777. Töllner, Theol. Unters., Thl. 1, St. 2, S. 30 u. folg.





Ende der ersten Abtheilung.






Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01000 1156